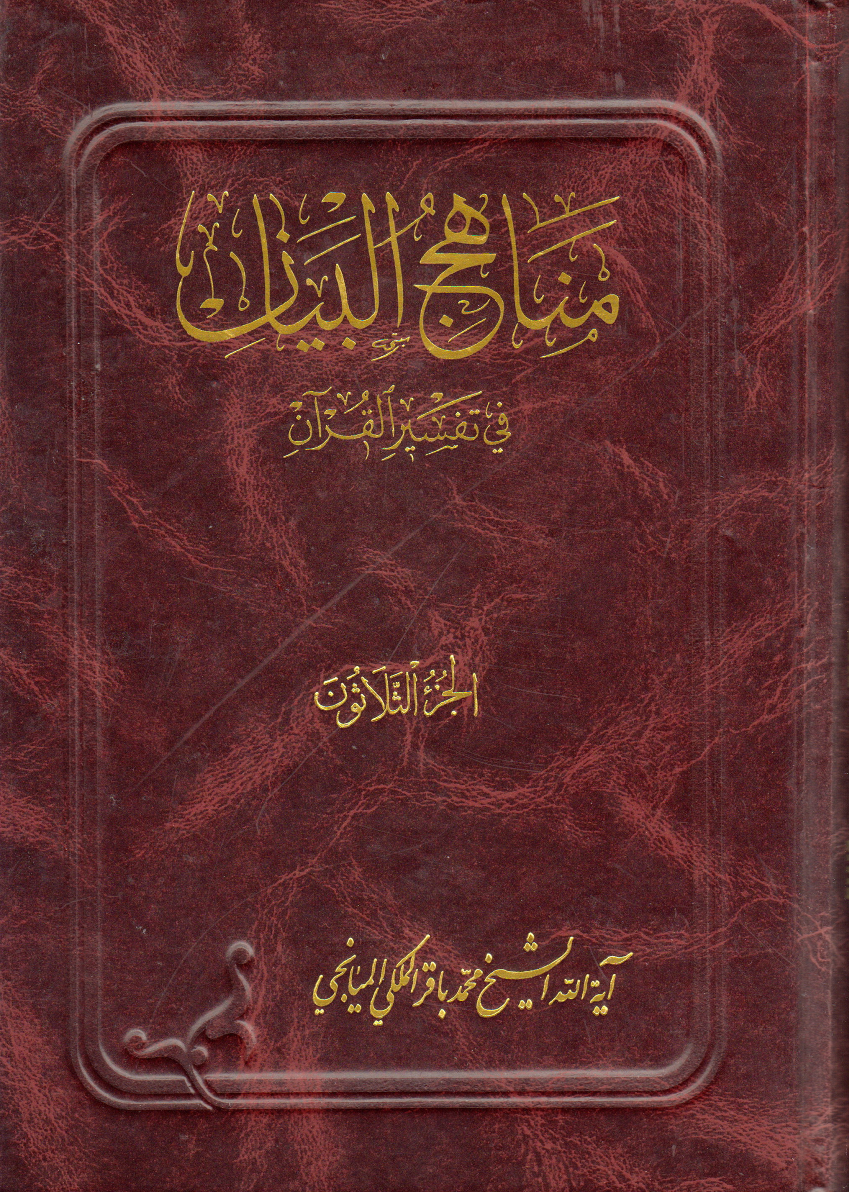


مناهج البيان
في تفسير القرآن
الجزء الثلاثون
آية الله الشيخ محمد باقر الملكي الميانجي

بسم الله الرحمن الرحيم



الجزء الثلاثون

آية الله الشيخ محمد باقر الملكي الميانجي



مؤسسة النبأ الثقافية

سرشناسه	: ملکی میانجی، محمدباقر، ۱۲۸۴ - ۱۳۷۷.
عنوان و نام پدیدآور	: مناهج البیان فی تفسیرالقرآن / محمدباقر الملکی میانجی؛ تنظیم محمد البیابانی الاسکویی؛ اشراف حسین درگاهي؛ تصحیح عزیز آل طالب.
مشخصات نشر	: تهران : نبأ، ۱۴۳۴ ق.= ۲۰۱۳ م.، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری	: ج.۳
شابک	: ج.۳: ۵ - ۰۱۸ - ۲۶۴ - ۶۰۰ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: عربی
موضوع	: تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴
شناسه افزوده	: بیابانی اسکوئی، محمد، ۱۳۴۱ - ، گردآورنده
شناسه افزوده	: درگاهي، حسین، ۱۳۳۱ - ، ویراستار
شناسه افزوده	: آل طالب، عزیز، مصحح
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۲ ۸ م ۷ م / ۹۸ BP
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۱۷۹
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۲۱۷۴۱۸



اسم الكتاب : مناهج البيان في تفسير القرآن

المؤلّف: آية الله الشيخ محمّد باقر الملكي الميانجي

التنظيم: محمّد البياباني الاسكوئي. إشْراف: حُسَيْن دَرْگاهي. التصحيح: عزيز آلْ طالِبْ

عدد النسخ : ۱۰۰۰ نسخة. الطبعة: الأولى (۱۴۳۴ هـ-۲۰۱۳ م). المطبعة: دالاهو

النّاشر: المؤسّسة النبأ الثقافيّة / طهران، شارع شريعتي، شارع مقدم، شارع اديبى، ۲۶

هاتف: ۷۷۵۰۶۶۰۲ - ۷۷۵۰۴۶۸۳ - الشابک : ۵ - ۰۱۸ - ۲۶۴ - ۶۰۰ - ۶۷۸

مراكز التوزيع: ايران - مشهد - منشورات الولاية - هاتف: ۰۰۹۸۹۱۵۱۵۷۶۰۰۳

ايران - قم - مجتمع الامام المهدى (عج) الطابق الارضى - رقم ۱۱۶ -

هاتف: ۰۰۹۸۲۵۳۷۸۳۳۶۲۴

بيروت لبنان - الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمال - هاتف: ۵۴۲۲۱۱

بسمه تعالى

تعدّ مهمّة نشر وإشاعة معارف (الثقلين) الأصيلة من الواجبات التى لا يمكن بأىّ حالٍ من الأحوال تبرير الغفلة عنها أو التقصير فيها، وهى مهمّة من الضخامة والاتّساع بما يجعلها تتجاوز القدرات الفرديّة المحدودة والإمكانات المتاحة أمام كلّ واحدٍ من العاملين فى ميادين الثقافة الدينيّة.

من هنا تبرز ضرورة تعاون المؤسّسات والمراكز الثقافيّة والتنسيق فى ما بينها باعتباره خطوة مباركة لا يخفى ما لها من الآثار فى تقديم الثمار اليانعة لعشّاق العلم والثقافة وطالبيهما.

ومن تلك الثمار القيّمة كتاب «مناهج البيان فى تفسير القرآن»، وهو تفسيرٌ ألّفه آية اللّه الشيخ محمّد باقر الملكى الميانجى، وقامت مؤسّسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامى فى العام ١٤١٧ هـ بطباعة ألف نسخة منه ضمن الطبعة الأُولى.

وسعيا من «مؤسّسة عالم آل محمّد (عليهم السلام) العالميّة» و «مؤسّسة معارف أهل البيت(عليهم السلام)» و «مؤسّسة النبأ الثقافيّة» إلى توفير هذا السفر التفسيرىّ القيّم بين يدى القرّاء المهتمّين فقد صمّمت هذه المؤسّسات على التعاون وتشريك جهودها فى سبيل طباعته طبعةً ثانيةً عسى أن تسهم فى تلبية بعض ما

ينشده طلاّب المعرفة من البحوث والدراسات الأصيلة.

وهنا نجد لزاما علينا أن نتقدّم بالشكر والتقدير إلى سماحة الأُستاذ حسين الدرگاهى الذى تفضّل بالموافقة على تجديد طباعة الكتاب، متمنّين له مزيد التوفيق ودوام الصحّة.









فهرس المطالب

٧٨.

سورة النّبأ

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الثمانون، نزلت بعد سورة المعارج. (أنظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ﴿١﴾ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢﴾ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ﴿٣﴾
كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٥﴾ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾
وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا
﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا
فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا
مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ
أَلْفَافًا ﴿١٦﴾

بيان:

قد اختلفت أنظار المفسّرين في الغرض المسوقة له هذه الآيات و المراد من هذا النبأ. فقال بعضهم: إنّ المراد به مجيء يوم القيامة، (تفسير الرازي ٣١/٣) و سياق

الآيات في ذلك نظير: «ألم نجعل الأرض مهاداً» ساق الاحتجاج و الإستدلال عليه وعلى البعث.

قوله تعالى: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ(١)». أي: عمّا. فحذفت الألف؛ كما في قوله تعالى: «فيم أنت من ذكراها» (النازعات/٤٣) وغيرها من الآيات.

و التساؤل من باب التفاعل. أي: يسأل بعضهم بعضاً. و الظّاهر أنّ المراد أنّهم يتحدّثون بذلك، و شاع هذا القول فيهم على سبيل الاستنكاف و الاستكبار و البغي. و المعنى: عن أيّ شيء يتساءلون؟ و فيما يتقاولون؟ و قوله: «ما» للاستفهام.

و قد قيل: إنّ هذا الاستفهام للتفخيم و التعظيم لشأن القصّة. (مجمع البيان ١٠/٤٢١)

و هو غير ظاهر من سياق الآيات؛ سيّما بعد ورود قوله تعالى: «كَلَّا» عقيب ذلك الصريح في الردع و الزجر عمّا قبله. و لو كان للتعظيم و التفخيم، لما كان وجه و تناسب للردع و الزجر له. قوله تعالى: «كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (٤)».

الظّاهر أنّ «كلّا» ردع وزجر عن التساؤل الجاري بينهم الناشئ عن الإنكار و التكذيب.

قوله تعالى: «عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ(٢)».

قيل: إنّ المراد من النبأ إثبات الصّانع و صفاته و الملائكة و الرسل و البعث و الجنّة و النّار و الرسالة و الخلافة. (مجمع البيان ١٠/٤٢١)

و فيه أنّ المتسائلين و المنكرين هم كفرة قريش، و هم لا ينكرون الصّانع و إنّما يلحدون في توحيده تعالى و يجعلون له شركاء و يعبدونها من دون الله.

و ثانياً: إنّ هذا القول إنّما يتمّ، لو أخذنا بعموم النبأ و يكون المراد به عموم ما جاء به القرآن الكريم.

و قيل: إنّ المراد من النبأ العظيم هو نبوّة رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و قد كانوا يستعظمونه على سبيل الإنكار عليه ـ صلّى الله عليه و آله ـ و يتحدّثون بينهم بذلك، و يرمونه بالسّحر و الكهانة و قرآنه الكريم بالأساطير. (تفسير الرازي ٣١/٤)

و فيه أنّه لا دلالة في الآيات على شيء من ذلك.

أقول: الأولى إيكال تحقيق ذلك إلى تفسير الآيات المسوقة في مقام الاستدلال على إبطال مقالة المتسائلين، كما سيجيء عن قريب في تفسير قوله تعالى: «ألم نجعل الأرض مهاداً» ـ الخ.

و قوله تعالى: «سيعلمون» وعيد و تهديد عليهم. و لم يصرّح تعالى بما يهدّدهم و يوعدهم على التّعيين. و لعلّ تعيين ذلك خارج عن غرض الآية. و لا يخفى أنّ القدر المتيقّن من تحقّق هذا الوعيد و التهديد، هو موقف الاحتضار و السياق و إشراف الميّت على مشاهدة الحقائق الأخرويّة و ما يواجه كلّ نفس بمشاهدة ما يناسب عمله في الدنيا من كراماته تعالى للمحسنين و سطواته و هوانه على المسيئين و المجرمين.

قال السيّد ـ قدّس سرّه ـ في رياض السالكين ٤١٨/٤، في شرح قوله ـ عليه السّلام ـ في دعائه عند ختم القرآن: «وقد تجلّى ملك الموت من حجب الغيوب...»: ...و قد تواترت الأخبار أنّ الميّت يرى ملك الموت عياناً، و يخاطبه عند كشف الغطاء، و يسمّى وقت المعاينة.

أقول: فإذا كان موقف النزع و الاحتضار ممّا سيعلمه الإنسان و يمرّ به في مسيره إلى دار الآخرة، فلا محالة يكون المورد ممّا تنطبق عليه الآية و من مصاديقها. فلا وجه للعدول عن هذا الموقف و توهّم اختصاص الآية بالمواقف الّتي بعده ـ و إن كانت تلك المواقف أيضاً من مصاديق الآية الكريمة ـ كما أنّ المنقول عن بعض المفسّرين تفسيره بالحشر و بما يفعل به يوم القيامة. (أنوار التنزيل ٥٣٢/٢)

قوله تعالى: «ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (٥)».

لا يبعد أن يكون إتيان «ثمّ» للإشعار بتراخي موقف الوعيد في الآية الثانية عن الموقف في الآية الأولى. و هذا ردع و زجر آخر بعد الرّدع السابق في الآية الأولى، و تهديد جديد و وعيد آخر بعد التّهديد في الآية السّابقة. و قد ذكرنا أنّ الشاهد على ذلك قوله تعالى: «ثمّ» المشعرة بالترتيب و التراخي و تعدّد الموقف. و بذلك يظهر ضعف ما قيل: إنّ التكرار للتأكيد. (تفسير الرّازي ٥/٣١) و عليه يكون موطن تحقّق هذا التّهديد بعد تحقّق التهديد الأوّل.

و حيث إنّ العلم ذاته و حقيقته طريقيّة، فلا محالة يكون المراد المستفاد من قوله تعالى: «سيعلمون» في كلتا الآيتين ما به التهديد و الوعيد و ما سيعلمون من العقاب و العذاب في الموقفين و في كلّ من الموقفين، لا نفس العلم بلحاظه الموضوعي. فالمعنى: سيعلمون ما يردون عليه من الجزاء على المساءلة و على غيرها من إلحادهم و تكذيبهم بآيات الله و كتبه و رسله.

قوله تعالى: «أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلأَرْضَ مِهَاداً (٦)».

بيان: هذه الآية إلى قوله: «و جنّات ألفافاً» تذكرة و استدلال على إبطال مقالة المتسائلين. و الظّاهر من الآيات الكريمة هو الاستدلال على توحيده تعالى بما هو الظّاهر و المشهود بالبديهة من إتقان الصّنع و إحكام النظم، و أنّه ـ سبحانه ـ تجلّى بآيات ربوبيّته و توحّده و تفرّده في الرّبوبيّة، بحيث لا يبقى لمنكر مجالاً و لا مقالاً. و سيأتي ـ إن شاء الله ـ تفسير ربوبيّته تعالى في قوله تعالى: «قل أعوذ بربّ النّاس».

و ليس في تلك الآيات ما يوهم الاستدلال على أنّ النبأ و المتساءل عنه هو أمر المعاد أو غيره من الوجوه المتقدّمة. فالظّاهر أنّ الاستفهام إنكاريّ ينكر تعالى مساءلتهم عمّا يدعوهم القرآن الكريم إليه من أمر التّوحيد و ما يتلو عليهم من آياته في الحقائق و المعارف و يقرعهم و يحتجّ عليهم بالبراهين الباهرة و الحجج القيّمة أنّ هذا التساؤل و التخالف ممّا لاينبغي و لايجوز. فإنّ الأعلام قائمة و المنار واضح و الدلائل مشهودة.

و قوله تعالى: «مهاداً» مصدر بمعنى المفعول، و مفعول ثانٍ لقوله تعالى: «ألم نجعل». أي: ممهوداً، بمعنى مبسوطاً. و في الكشّاف: «مهاداً» فراشاً.

و المهاد: ما يتهيّأ و يصنع لنوم الصّبيّ فيه. أي: جعلنا الأرض مهاداً للناس يستريحون فيها، و فراشاً لهم يسكنون عليها و يتقلّبون فيها.

أقول: فيها استدلال و هداية لقوم يعقلون، و احتجاج و مجادلة بالحسنى على المكذّبين و المشركين. فإنّ حقيقة معرفته تعالى إنّما هي معرفته بالوحدانيّة في ذاته و نعوته و أفعاله. فمن عرف الله ـ سبحانه ـ فقد وحّده. و من لم يوحّده تعالى، فما عرفه. و من هنا يتّضح أنّ الآيات و البراهين المذكّرة بوجود الصّانع و معرفته في القرآن

الكريم بعينها برهان و تذكرة على توحيده -تعالى شأنه- أيضاً، خارجاً عن حدّ التعطيل و التشبيه.

و هل الآيات مسوقة لإثبات الصّانع و توحيده، أو إنّها مسوقة للتذكير بالتوحيد فقط، و قد كان إثبات الصانع أمراً مفروغاً منه؟ و الّذي يلوح من الآيات هو الثاني. فإنّ لسان الآيات أنّ هذه السنن القيّمة و الأفعال الحكيمة إنّما هي من صنائعنا، لا من صنائع غيرنا. فقد أسند تعالى هذا الصّنع و التنظيم إلى نفسه و لايريد إثبات نفسه بذلك.

قوله تعالى:«وَ الجِبَالَ أَوْتَاداً(٧)».

بيان: أي: جعلنا الجبال أوتاداً للأرض، لئلّا تميد الأرض بأهلها. فالمجعول في الآيات الكريمة هو عنوان الوتديّة. و فيه تصريح لبيان شيء من حكمة خلق الجبال، و ليست مسوقةً للاستدلال على وجود الصّانع و قدرته. و هذا هو الّذي ذكرناه في تفسير الآية المتقدّمة في بيان ربوبيّته تعالى و توحّده في الربوبيّة؛ أي: تنظيم أجزاء العالم و ترتيبها و إتقان الأمر فيها وجودة الصنع ، و أفعاله تعالى كلّها حسنة. و يأتي تفسير الآيتين عن قريب -إن شاء الله- في تفسير قوله تعالى: «و الأرض بعد ذلك دحاها۝ أخرج منها ماءها و مرعاها۝ و الجبال أرساها». (النازعات/٣١-٣٣)

قوله تعالى:«وَ خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً (٨)».

قال الرازيّ في تفسيره ٦/٣١: فيه قولان: الأوّل: المراد منه الذكر و الأنثى؛ كما قال: « فجعل منه الزوجين الذكر و الأنثىٰ». [القيامة/٣٩] و الثاني: أنّ المراد منه كلّ زوجين و [كلّ] متقابلين من القبيح و الحسن و الطّويل و القصير و جميع المتقابلات و الأضداد. كما قال: « و من كلّ شيء خلقنا زوجين». [الذاريات/٤٩]

أقول: في البحار ٢٢٩/٤، في خطبة عن مولانا الرضا -عليه السّلام-:

... و بمضادّته بين الأشياء عرف أن لا ضدّ له. و بمقارنته بين الأمور عرف أن لا قرين له. ضادّ النور بالظلمة، و الجلاية بالبُهم، و الجسوء بالبلل، و الصّرد بالحرور، مؤلّف بين متعادياتها، مفرّق بين متدانياتها، دالّة بتفريقها على

مفرّقها، و بتأليفها على مؤلّفها. ذلك قوله -جلّ و عزّ-: «و من كلّ شيء خلقنا زوجين لعلّكم تذكّرون». [الذاريات/٤٩].

أقول: الخطبة المباركة و ما نحوها من الرّوايات مسوقة في التذكير بربوبيّته تعالى، على ما أوضحناه في تفسير «ربّ العالمين» (الفاتحة/١). فإنّ المراد من هذا الاسم الكريم: «الربّ» أي: خلقُه تعالى جميع ما سواه طبق الحكمة القيّمة على نحو الإحكام و الإتقان، و في نهاية الجودة و الحُسن؛ بخلاف الآية الكريمة و نظائرها في القرآن الكريم. فإنّها مسوقة لبيان فضله تعالى و إحسانه و جلائل نعمه على عباده. فالآية الكريمة نظيرة قوله تعالى:

«و أنّه خلق الزّوجين الذكر و الأنثى * من نطفة إذا تمنى». (النجم/٤٥ و ٤٦)

«ثمّ كان علقةً فخلق فسوّى * فجعل منه الزّوجين الذّكر والأنثى». (القيامة/٣٨و٣٩)

«والله خلقكم من تراب ثمّ من نطفة ثم جعلكم أزواجاً». (فاطر/١١)

و بهذا البيان يتبيّن أنّ الظاهر في المقام هو خلق الزوجين أي الذكر و الأنثى.

قوله تعالى: «وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً (٩)».

قال في القاموس ١٤٨/١: السبت: الراحة، و القطع، و حلق الرأس، و إرسال الشعر.

أقول: و نظيرة الآية الكريمة قوله تعالى: «و هو الّذي جعل لكم اللّيل لباساً و النّوم سباتاً». (الفرقان/٤٧)

فالمجعول في الآيتين هو السّبات لا النوم، و لا النوم و السبات، كما أوضحنا في قوله تعالى: «الجبال أوتاداً». فالكلام في الآيتين مسوق لبيان شيء من حكمة النوم و مصالحه.

و في المرآة ١٧٤/: السبات بمعنى الراحة و السكون و الانقطاع مطلقاً، أو عن الحركة. و جعله الله صفةً للنوم في سورة الفرقان و النبأ.

أقول: هذا الكلام على ظاهره غير سديد. فإنّ السّبات ليس صفةً للنّوم، بل هو مفعول ثانٍ لجعل.

قال في المجمع ٤٢١/١٠: «و جعلنا نومكم سباتاً». اختلف في معناه على وجوه: أحدها أنّ معناه: و جعلنا نومكم راحةً و دعةً لأجسادكم. و ثانيها أنّ المعنى، جعلنا نومكم قطعاً لأعمالكم و تصرّفكم. عن ابن الأنباريّ. و ثالثها جعلنا نومكم سباتاً ليس بموت على الحقيقة و لا مخرجاً عن الحياة و الإدراك.

أقول: القول الأوّل هو الّذي اخترناه و هو في نهاية الجودة و المتانة. و القول الثالث لم يفرّق بين جعل و بين خلق. و هذا الّذي ذكره راجع إلى خلق لا إلى جعل.

و عن بعض: إنّ معنى «جعل نومكم سباتاً» أي: قطعاً لتصرّفات النفس في البدن.

و هو ضعيف أيضاً؛ إذ ليس قطع تصرّف النفس إلاّ بيان حقيقة النوم. و إن أراد أن ذلك لحكمة أصل النوم، فالعبارة غير وافية بذلك.

و ثانياً: إنّ ذلك ينافي سياق الامتنان. فإنّ الكلام في الآيات مسوق للامتنان في الجعل الّذي بعد مرتبة الخلق. و الجعل في أمثال المقام بمنزلة الغاية للخلق.

و في تفسير الرازيّ ٦/٣١: قال الزجّاج: «سباتاً»: موتاً. و المسبوت: الميّت. من السبت، و هو القطع. لأنّه مقطوع عن الحركة. و دليله أمران: أحدهما قوله تعالى: «و هو الّذي يتوفّاكم باللّيل -إلى قوله:- ثمّ يبعثكم. [الأنعام/٦٠] و الثاني: أنّه لمّا جعل النّوم موتاً، جعل اليقظة معاشاً -أي: حياتاً- في قوله: «و جعلنا النّهار معاشاً».

أقول: ليس السبات في اللّغة بمعنى الموت. و القطع عن الحركة ليس بموت. و ليس المسبوت بميّت. و الاستشهاد ليس بصحيح. فإنّ الموت، و إن كان توفّياً، و لكنّه ليس التوفّي كلّه موتاً. قال تعالى:

«اللّه يتوفّى الأنفس حين موتها و الّتي لم تمت في منامها فيمسك الّتي قضى عليها الموت و يرسل الأخرى...». (الزمر/٤٢)

و اليقظة خلاف النوم، و الحياة خلاف الموت، و اليقظة ليست هي الحياة. فقد تحصّل في المقام أنّ اللّه -سبحانه- خلق النّوم فجعله راحةً و سكوناً

للنّاس. فالنوم من حيث نفسه آية من آياته تعالى؛ و من حيث كونه سباتاً و سكوناً، جعله الله آية أخرى لرأفته و رحمته.

فالبحث عن النوم بالمعنى الأوّل، متوقّف على معرفة الروح و حقيقته و كونه مجرّداً أو أمراً مادّيّاً، و كيفيّة انعزاله عن البدن في النوم و الموت و الفرق بينهما، و غير ذلك من الأبحاث الجليلة؛ و بالمعنى الثاني، يرجع إلى معرفة فوائد النوم في البدن الإنسانيّ و شدّة احتياج البدن إليه بحسب السنّة القيّمة الإلهيّة، و غير ذلك من الحكم و العبر.

قوله تعالى: «وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً (١٠)».

الظاهر أنّ اللّباس مصدر بمعنى الملبوس؛ مثل الكتاب بمعنى المكتوب. و اللّيل سترة عامّة تستر بظلمته جميع من دخل في ظلامه و سكن فيه. و قد خلق الله -سبحانه- اللّيل، و جعله و سخّره لمنافع الناس. و منها أنّه تعالى جعله لباساً لهم و ساتراً إيّاهم. في الصّحيفة المباركة السجّاديّة في دعائه -عليه السّلام- عند الصّباح و المساء:

> «فخلق لهم اللّيل ليسكنوا فيه من حركات التّعب و نهضات النصب. و جعله لباساً ليلبسوا من راحته و منامه، فيكون ذلك لهم جماماً و قوّةً، و لينالوا به لذّةً و شهوةً.»

أقول: قوله -عليه السّلام- «ليسكنوا فيه...» إشارةٌ إلى مفاد عدّة من الآيات الكريمة أن الله -سبحانه- جعل اللّيل سكناً للإنسان. قال تعالى:

> «هو الّذي جعل لكم اللّيل لتسكنوا فيه و النهار مبصراً إنّ في ذلك لآيات لقوم يسمعون». (يونس/٦٧)

> «قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون؟ و من رحمته جعل لكم اللّيل و النّهار لتسكنوا فيه و لتبتغوا من فضله و لعلّكم تشكرون». (القصص/٧٢و٧٣)

أقول: قوله -عليه السّلام-: «ليلبسوا من راحته و منامه». قد شبّه -عليه

السّلام- الراحة باللّباس، لشمولها البدن، كما يشمل اللّباس البدن أيضاً. و الظاهر أنّ الإضافة فيه مثل الإضافة في قوله تعالى: «مكر اللّيل و النّهار» (سبأ/٣٣) أي: الراحة و المنام في اللّيل.

و قوله -عليه السّلام-: «و لينالوا به لذّةً و شهوةً» بيان لفائدة أخرى لهٰذا اللّباس الّذي جعله تعالى للنّاس لرأفته و رحمته إيّاهم.

قوله -عليه السّلام-: «فيكون ذلك» -الخ. الظّاهر أنّ المعنى: يكون ذلك الراحة و المنام و نيل اللّذّة و الشهوة جماماً و قوّةً لهم. و الجمام -بفتح الجيم-: النشاط. أقول: قد ذكرنا ذلك ملخّصاً عن رياض السالكين، مع توضيح و إضافات منّا. و الله الهادي.

قوله تعالى: «وَ جَعَلْنَا النَّهارَ مَعَاشاً (١١)».

قال في القاموس ٢٨٠/٢: العيش: الحياة. و عاش يعيش عيشاً و عيشة -بالكسر- و عَيشوشة و أعاشه و عَيَّشه و الطعام و ما يعاش به و الخبز. و المعيشة: الّتي تعيش بها من المطعم و المشرب، و ما تكون به الحياة، و ما يعاش به أو فيه.

فالمستفاد من عبارة القاموس أنّه مصدر من عاش يعيش بمعنى الحياة، أو اسم زمان من عاش يعيش، أو اسم لما يعاش به من المطعم و المشرب. فالمناسب للآية الكريمة، هو المعنى الثالث، بحذف المضاف. أي: لطلب المعاش. أو أنّه منصوبٌ بنزع الخافض. أي: للمعاش. أمّا المعنى الأوّل، فلا وجه له إلاّ لإفادة المبالغة. أي: إنّ النهار لشدّة تأثيره و دخالته في تحصيل المعاش كأنّه معاش بعينه. و المعنى الثاني ليس له وجه معقول. فجعلُ النهار في قوله تعالى: «و جعلنا النّهار معاشاً» لا من حيث إنّه خلق من خلق الله و آية من آياته -سبحانه- بل هو بعد تحقّقه و خلقه و إنّه -سبحانه- جعله و قرّره وسيلة للمعاش و ابتغاء فضله و رزقه. و قد تمتّع و استفاد الناس من ضوئه و نوره في أقطار العالم في مشاغلهم و شؤونهم المختلفة.

و هذه الآية الكريمة لها نظائر في القرآن الكريم تقدّم بعضها في ذيل الآية السابقة. و تلك الآيات تدلّ على أنّ الله -سبحانه- قد خلق النّهار و جعله مبصراً و نشوراً و معاشاً و غيرها من الفوائد و العبر. و في الصحيفة المباركة السجّاديّة قال

-عليه السّلام- في دعائه عند الصّباح و المساء:

«خلق لهم النّهار مبصراً ليبتغوا من فضله، و ليتسبّبوا إلى رزقه و يسرحوا في أرضه، طلباً لما فيه نيل العاجل في دنياهم و درك الآجل في أخراهم. بكلّ ذلك يصلح شأنهم و يبلو أخبارهم و ينظر كيف هم في أوقات طاعته و منازل فروضه و مواقع أحكامه ليجزي الّذين أساؤوا بما عملوا، و يجزي الّذين أحسنوا بالحسنى.

اللّهمّ فلك الحمد على ما فلقت لنا من الإصباح، و متّعتنا به من ضوء النهار، و بصّرتنا من مطالب الأقوات....»

أقول: في دعائه الشريف إشعار بل دلالة على ما ذكرناه في تفسير المقام من أنّ المراد من المعاش ما يعيش به الإنسان من المطعم و المشرب. و كذلك فيه شهادة على ما تتضمّن الآيات الكريمة من الفوائد الّتي جعلها الله تعالى و قرّرها لخلق النهار، و كلّها متّفقة الدلالة على أنّ هذا الجعل في مرتبة متأخّرة عن الخلق و ممّا يترتّب عليه.

قوله تعالى: «وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُم سَبْعاً شِدَاداً (۱۲)».

الآية الكريمة مثل سابقتها من الآيات المباركة، مسوقة لتمجيده تعالى على نفسه القدّوس بهذه الأفعال الحكيمة القيّمة و أنّه تعالى بنى فوق هذه الأرض و أهلها سبع سماوات شداداً.

و الظّاهر أنّ قوله تعالى: «شداداً» جمع شديد -مثل كرام جمع كريم- صفة و نعت للسّبع. و ما ذكره المفسّرون من تفسير الشدّة في المقام بالقوّة و القوى، غير سديد. فإنّ القوّة و القوى مناسبة للأفعال الصّادرة من الأشخاص الواجدين للقدرة و الاختيار و تفسير الأجسام بكونها قويّة خال من المناسبة. و المناسب في صفة الأجسام صَلِبٌ و متصلّبٌ و نظائرهما. و الظّاهر أنّ شدّة هذا البناء و هذا الخلق الكبير من حيث جودته و إتقان صنعه لا بلحاظ أنّه قويّ لايزول بمرور الزمان و إن كان الأمر كذلك، إلاّ أنّه أجنبيّ عن سياق الآية. و

نظيرة الآية قوله تعالى:

«أأنتم أشدّ خلقاً أم السّماء بناها * رفع سمكها فسوّاها». (النازعات/٢٧ و ٢٨)

و الظّاهر في قوله تعالى: «أنتم» أنّ المراد منه أهل الأرض و لعلّ الأرض أيضاً. فالتفاضل بين خلق أهل الأرض و بين خلق السّماء. و صريح الآية الكريمة أنّ بناء السّماء و خلقتها أشدّ من خلق أهل الأرض. و بيّن ـسبحانه و تعالى ـ ذلك بقوله: «رفع سمكها»؛ أي: رفع سقف السماء على قدر ما شاء الله و أراد بالتقدير العلميّ العمديّ.

و قوله تعالى: «فسوّاها»؛ أي: استكملها و استتمّها بما يليق بشأن هذا البناء من حيث حسنه و عظمته. و سيجيء تفسير «سوّى» بالمعنى الّذي ذكرناه في قوله تعالى: «الّذي خلق فسوّى» (الأعلى/٢) و قوله تعالى: «ونفس وما سوّاها». (الشمس/٧)

فهذه الآية الكريمة مسوقة لبيان عظمة هذا الخلق العجيب و إتقانه و جودة صنعه و إحكام نظمه. فجعل فيها آيات بيّنةً دالةً على سعة علمه و قدرته تعالى، حيث جعل في هذه السمٰوات نجوماً كثيرةً لايقدر أحد على إحصائها إلاّ الله ـسبحانه ـ و جعلها مع كبر أجسامها و بُعد فواصلها مترتّب بعضها ببعض في كلّ واحد و واحد في شؤونها على نظم معلوم و مقدّر عنده تعالى تسير في أطباق هذه السماء خاضعةً لأمره و مستكينةً لعظمته. فالتعرّض لتفصيل هذه الأسرار و موقع هذه النجوم و مناسبة بعضها ببعض و ارتباطاتها خارج عن وسعنا و مقدورنا.

و من العجيب ما ذكره في المجمع ٤٣٤/١٠ في كلام له إلى أن قال: خاطب الله عقيب ذلك منكري البعث فقال: «أأنتم» أيّها المشركون المنكرون للبعث «أشدّ خلقاً أم السّماء»؟ يعني: أخلقكم بعد الموت أشدّ عندكم و في تقديركم، أم السماء؟! و هما في قدرة الله واحد.

أقول: و أنت ترى أنّ الآيات المباركة من قوله تعالى: «هل أتاك حديث موسى» إلى آخره، ليس فيها ذكر عن البعث و إنكاره و المنكرين له.

قوله تعالى: «وَ جَعَلْنَا سِرَاجاً وهَّاجاً (١٣)».

قيل: إنّ المراد بالسّراج هي الشمس. أي: خلقناها و جعلناها سراجاً. (مجمع البيان ١٠/٤٢٢)

و يؤيّده قوله تعالى: «تبارك الّذي جعل في السّماء بروجاً و جعل فيها سراجاً و قمراً منيراً». (الفرقان/٦١) فـإنّ الظـاهر من عطف القمر علىٰ السّراج أنّ المراد بالسراج هي الشمس فقط. و الوهّاج: هو المتوقّد المشتعل بالنور و الحرارة؛ و قيل بالنور فقط. و منشأ ذلك الاختلاف هو الاختلاف في معنى الوهج لغة.

أقول: الظاهر في الآية الكريمة أنّ المراد هو المعنى الأخير أي النور المتوقّد. لأنّ عنوان كون الشمس سراجاً هو حيث إنارتها و إضاءتها فقط، و إن كانت ذات حرارة شديدة. لأنّ عنوان الحرارة ليس مقصوداً في حقيقة السّراج. فالآية ليست مسوقةً للامتنان من حيث الحرارة و النور، بل النور فقط.

قوله تعالى: «وَ أَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ ماءً ثَجَّاجاً (١٤)».

قال في المجمع ١٠/٤٢٠: و قرأ ابن الزبير و ابن عبّاس و قتادة: «و أنزلنا بالمعصرات». و فيه أيضاً /٤٢٢: قال الأزهريّ: و «من» معناه الباء. فكأنّه قال: بالمعصرات، أو ذلك أنّ الريح تستدرّ المطر.

أقول: أي: إنّ الريح تزجر السحاب و تهجم عليه، فيقطر منه الماء. و لا يخفىٰ أنّه لاشاهد على ذلك. فـإنّ الرياح تثير السحاب فتسوقه من محلّ إلى محلّ آخر. فالظاهر أنّ المراد من المعصرات في الآية الكريمة السحائب الممطرة. الّتي ينزّل الله ـ سبحانه ـ منها الماء بسبب الإعصار.

في تفسير العيّاشي ٢/١٨٠ مسنداً عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ: «عام فيه يغاث الناس و فيه يعصرون» بـ[ضمّ] الياء، قال: يمطرون. ثمّ قال: أما سمعت قوله تعالى: «و أنزلنا من المعصرات ماءً ثجّاجاً»؟!

و فيه أيضاً، عن عليّ بن معمر، عن أبيه، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قول الله: «عامٌ فيه يغاث الناس و فيه يُعصرون» ـ مضمومةً ـ ثمّ قال: «و أنزلنا من المعصرات ماءً ثجّاجاً».

في الصافي ١/٨٣٦ عن القمّي عنه ـ عليه السّلام ـ قرأ رجل على أمير المؤمنين

ـعليه السّلام ـ: «ثمّ يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس و فيه يعصرون» ـ يعني على البناء للفاعل ـ فقال: و يحك! و أيّ شيء يعصرون؟! يعصرون الخمر؟! قال الرجل: يا أمير المؤمنين كيف أقرؤها؟ فقال: إنّما أنزلت: «عام فيه يغاث الناس و فيه يعصرون» ـ يعني على البناء للمفعول ـ أي: يمطرون بعد المجاعة. و الدليل على ذلك قوله تعالى: «و أنزلنا من المعصرات ماءً ثجّاجاً».

أقول: في هذه الرّواية شهادة و دلالة على أنّ القراءة الصّحيحة في قوله تعالى: «فيه يعصرون» (يوسف/٤٩) بضمّ الياء بالبناء للمفعول. فلا ينافي ما ذكرناه من البيان؛ فإنّها صريحة في أنّ المعصورة هي الأمطار. فلا محالة يكون المراد من المعصرات هي السحاب حسب السنّة المقدّسة الإلهيّة المقرّرة في السحائب الممطرة.

قوله تعالى: «ماءً ثجّاجاً». الثجّ: الانصباب أو المنصبّ. فعليه يكون المعنى في قوله تعالى: «ماءً ثجّاجاً» أي: ماءً مندفعاً و منصبّاً. و شرط بعض المفسّرين الكثرة. أقول: و لا يبعد أن يكون ذلك بعناية قوله تعالى: «ثجّاجاً» أي الصّيغة الموضوعة للمبالغة. و هل الكثرة بلحاظ الكيفيّة أم الكمّيّة؟ الأشبه هو الثاني؛ فإنّها أعمّ و أوسع.

قوله تعالى: «لِنُخرِجَ بِهِ حَبّاً و نَبَاتاً (١٥)».

أي: لنخرج بهذا الماء الثجّاج حبّاً و نباتاً لقوت أنفسكم و أنعامكم.

قوله تعالى: «وَ جنّاتٍ ألفَافاً (١٦)».

أي: بساتين ذات أشجار ملتفّ و متّصل بعضها مع بعض.

إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَٰتًا ﴿١٧﴾ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾ وَفُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ أَبْوَٰبًا ﴿١٩﴾ وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴿٢٢﴾ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا

﴿إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾ جَزَاءً وِفَاقًا ﴿٢٦﴾ إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا ﴿٢٧﴾ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا ﴿٢٨﴾ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا ﴿٢٩﴾ فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣٠﴾

بيـان:

الظّاهر أنّ هذه الآيات الكريمة و خاصّةً قوله تعالى: «إنّ يوم الفصل كان ميقاتاً» في سياق التّهديد و الوعيد على المتسائلين الّذين يتساءلون على سبيل الإنكار و الاستبعاد عقيب الوعيد الإجماليّ في قوله تعالى: «كلّا سيعلمون» و عقيب الآيات المسوقة للاستدلال على إثبات ربوبيّته تعالى و توحّده فيها؛ الرّبوبية الظاهرة الباهرة بآياته تعالى و صنائعه العجيبة في تنظيم أمر الخليقة، المحيّرة للعقول، المدحضة لحجج المتسائلين و مغالطاتهم. فلا محالة يكون هذا الوعيد و التهديد واقعاً موقعه الحقّ و حُكماً على سبيل القضاء العدل.

و أنت ترى أنّه ليس في هذه الآيات المسوقة في سياق الاحتجاج، و الّتي في سياق التهديد، ما يدلّ على أنّ المراد من النبأ العظيم أمر البعث و المعاد. بل الظّاهر أنّ الآيات واردة في مورد الاستدلال و التّذكير بربوبيّته تعالى و توحّده في هذه الربوبيّة. و عليه يكون التهديد راجعاً إلى المشركين و الملحدين و المكذّبين لرسول الله فيما جاء به من عند الله ـ سبحانه.

و أمّا الرواية الواردة في تفسير النبأ بولاية عليّ ـ عليه السّلام ـ فلا يبعد أن تكون من باب التأويل ردعاً للمشركين الّذين أضمروا الشرك و أظهروا الإسلام و أنكروا على الله و على رسوله فيما جاء به من الله في الولاية لأوليائه. و الله هو العالم بحقائق آياته.

قوله تعالى: «إنّ يَوْمَ الْفَصْلِ كانَ ميقاتاً (١٧)».

أي: يوم التفكيك و التفريق بين الحقّ و الباطل و المبطل و المحقّ بالقضاء

العدل الإلهي. و هذا ينطبق انطباقاً تامّاً على موقف الحساب؛ و هو الموقف النهائي من مواقف الآخرة، و يسمّىٰ في لسان الأخبار بالعرض الأكبر على الله. و بعد هذا الموقف إمّا جنّة أو نار.

و قوله تعالى: «ميقاتاً» مأخوذ من الوقت؛ كالميعاد من الوعد.

قال في المجمع ٤٢٣/١٠: الميقات: منتهى المقدار المضروب لحدوث أمر من الأمور. و هو من الوقت. كما أنّ الميعاد من الوعد، و المقدار من القدر.

أقول: الظّاهر أنّه مجموع الحدّ المضروب على الشيء من حيث الزمان. و أمّا إطلاقه على الحدّ المكاني، فلعلّه من باب العناية و العلاقة.

و حيث إنّ هذا الميقات بتقدير العزيز العليم و بالقضاء الحكيم، و قد حكم بذلك و حتم على نفسه أن يدعو الناس الأوّلين و الآخرين إلى حضوره، و يحكم فيهم بالحقّ و يقيم فيهم سنّة القسط، و الله سبحانه لا يخلف الميعاد؛ فلمكان ثبوته و تحقّقه في كتاب التّقدير، أخبر تعالى على سبيل التحقّق فقال ـ سبحانه ـ: «إنّ يوم الفصل كان ميقاتاً».

و قوله تعالى: «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجاً (١٨)».

سيجيء بسط الكلام في ذلك في تفسير قوله تعالى: «فإذا جاءت الصّاخّة» (عبس/٣٣) و انّ التّفخة نفختان: الأولى: نفخة الصعق؛ و بها يموتون. و الثانية: نفخة البعث؛ و بها يحيون و يبعثون و يساقون إلى موقف الحساب. قال تعالى:

«و نفخ في الصور فصعق من في السمٰوات و من في الأرض إلاّ من شاء الله ثمّ نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون». (الزمر/٦٨)

و قوله تعالى: «يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجاً» الظّاهر أنّ المراد بهذه النفخة نفخة البعث و الحشر. و المخاطبون في قوله تعالى: «فتأتون أفواجاً» هم المخاطبون في الآيات السّابقة الواردة في التذكير و الاستدلال، إشباعاً للاحتجاج و التقريع، و إتماماً لحقّ الاستدلال و التّهديد. و فيه شهادة على ما ذكرنا أنّ الاحتجاج و التهديد إنّما هو على المتسائلين في أمر النبأ و من يجري مجراهم.

و قوله: «أفواجاً»؛ أي: جماعةً جماعةً، باعتبار أشخاصهم؛ أو: فريقاً فريقاً، باعتبار عقائدهم و مذاهبهم. و الظّاهر هو الأوّل. فإنّ التهديد في المقام إنّما هو على المتسائلين، فلا يشمل المؤمنين الموحّدين.

قوله تعالى:«وَ فُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَاباً (١٩) وَ سُيِّرَتِ الجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَاباً (٢٠)».

الظاهر أنّ الآيتين من باب أشراط السّاعة و علاماتها. و قوله تعالى: «وفتحت السّماء...» في سياق قوله تعالى: «إذا السّماء انشقّت» (الانشقاق/١) و قوله: «وإذا السّماء فرجت» (المرسلات/٩) ـ قال في المجمع ١٠/٤١٥: أي شقّت و صدعت فصار فيها فروج ـ و قوله تعالى: «و إذا السّماء كشطت» (التكوير/١١)؛ أي: قلعت.

و قد استقصينا البحث في ذلك في الأبحاث السّابقة، و أوردنا الآيات و الرّوايات الدالّة على انحلال هذا العالم المشهود و انهدام سمائه و أرضه و جباله.

و قوله تعالى: «و فتحت...» الظّاهر بمعونة السّياق في المقام، و بقرينة الآيات الأخرى أنّها تأخذ في الانهدام، فتصير باباً باباً.

و ما عن بعض المفسّرين في تفسير المقام من أنّه يفتح أبواب الجنان، غير ملائم لسياق الآيات و لشأن تهديد المتسائلين و من يحذو حذوهم. و لعلّ مراده من هذا البيان تأويل الآية. و هو أعلم بما قال.

و أعجب منه ما عن بعض قال في تفسير المقام: فاتّصل به عالم الإنسان بعالم الملائكة.

أقول: الآية الكريمة و ما في سياقها من الآيات بمعزل عن هذا التأويل.

و كذلك الكلام في قوله تعالى: «و سيّرت الجبال فكانت سراباً». فهذه الآية أيضاً في مقام بيان اندكاك الجبال و انهدامها و انهدام أرضها. و في سياقها آيات كثيرة في القرآن. منها قوله تعالى:

«و حُملت الأرض و الجبال فدُكّتا دكّة واحدةً». (الحاقّة/١٤)

«و كانت الجبال كثيباً مهيلاً». (المزّمّل/١٤)

«و بُسّت الجبال بسّاً». (الواقعة/٥)

و الظّاهر أنّ اختلاف التّعبيرات في موران السّماء و انفراجها و انقلاعها، و في اندكاك الجبال و بسّها و غيرها من العبارات، إنّما هُو باعتبار مراتب الانخراق و الانهدام من حيث التقدّم و التأخّر. مثلاً تأخذ في بدو الأمر في الزّلزلة، إلى أن تنتهي إلى آخرها.

فقوله تعالى: «و سيّرت الجبال فكانت سراباً» توضيحه و تفسيره في قوله تعالى: «يوم ترجف الأرض و الجبال و كانت الجبال كثيباً مهيلاً». و الكثيب: الرّمل الكثير. و المهيل: المتحرّك السّيّال. فالأرض و الجبال بعد ما زلزلت و سيّرت، صارت كالرّمل الكثير المائر. و الأرض ذات الرملة السبخة يراها الناظر من بعيد كأنّها ماء تلمع يحسبه الظمآن ماءً و إذا جاءه لم يجده شيئاً. و هذا أمر طبيعيّ واقعيّ صار مثلاً، لا من الأمور الخياليّة الوهميّة، تشبيهاً للموهوم بالمحسوس تقريباً إلى الأذهان. وفي النهج، الخطبة/١٩٥، عن أميرالمؤمنين -صلوات‌الله‌عليه- قال:

«و تذلُّ الشُّمُّ الشّوامخ و الصُّمّ الرواسخ، فيصير صَلدها سراباً رَقرقاً و معهدها قاعاً سملقاً....»

في لسان العرب ١٦٤/١٠: السَّمْلَق: الأرض المستوية... القاع المستوي الأملس و الأجرد لاشجر فيه و هو القَرِق.

و في البرهان ٣٣/٣: في رواية أبي‌جارود عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- قوله: «قاعاً صفصفاً»: «فالقاع: الّذي لا تراب له. و الصّفصف: الّذي لا نبات لَه.»

أقول: فتحصّل في المقام أنّ تسيير الجبال سراباً أمر طبيعيّ خلقه -سبحانه- و جعله سبباً لكون الجبال كثيباً مهيلاً و كونها سراباً تلمع كالماء. و ليس كونها سراباً أمراً وهميّاً في الواقع و بحسب الحقيقة. و تشبيه الأمور الوهميّة به إنّما هو لخفائه و خفاء علله عند العامّة، لا أنّه أمر وهميّ في الواقع.

و أقصى ما يمكن من التأويل في المقام ما ذكره في المجمع ٤٢٣/١٠، قال: «فكانت سراباً»؛ أي: كالسراب.

قوله تعالى: «إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً (٢١)».

قال في لسان العرب ١٧٧/٣: الراصد بالشيء: الراقب له.... روى أبوعبيد عن الأصمعيّ و الكسائيّ: رصدت فلاناً أرصدُهُ؛ إذا ترقّبته. و أرصدت له شيئاً أرصِده: أعددت له.... قال أبوبكر: قولهم: فلان يرصُد فلاناً معناه: يقعد له على طريقه. قال: و المرصد و المرصاد عند العرب: الطريق.... و المرصاد: الموضع الّذي ترصد الناس فيه.

أقول: الّذي ذكره بناءً على كون المرصاد اسماً للمكان الّذي يرصد فيه. و هذا أوجه ما قيل في هذا الباب؛ مثل منهاج اسم للمكان الّذي ينهج فيه.

و لا أرى وجهاً لما قيل إنّه من صيغ المبالغة (تفسير الرازي ١٢/٣١) مثل معمار و معطار و مضراب، لاحتياجه إلى مؤونة زائدة و عناية أخرى. أي: إنّ جهنّم لشدّة غيظها و غضبها على أعدائه تعالى كانت كثيرة الترقّب عليهم، و إنّ المترصّد بالحقيقة هو الله سبحانه أو الملائكة الموكّلون على النّار لتعذيب الكفّار الطّاغين. فتكون نسبة الترصّد إلى جهنّم باعتبار العناية و العلاقة.

قوله تعالى: «لِلطَّاغِينَ مَآباً (٢٢)».

الطّغيان: هُوَ التجاوز عن الحدّ و الخروج عن حريم العبوديّة.

و قوله تعالى: «مَآباً» اسم مكان من آب يؤوب بمعنى الرّجوع. و ليس المراد من الرجوع الإياب بعد الذهاب. بل الظّاهر أنّ المراد مقرّ الحكم و انتهاء التقدير. كما في قوله تعالى: «إنّ إلينا إيابهم» (الغاشية/٢٥) و قوله ـ عليه السّلام ـ في الزّيارة الجامعة الكبيرة: «و إياب الخلق إليكم». (الفقيه ٦١٢/٢)

و الظّاهر أنّ قوله تعالى: «للطّاغين مآباً» كلام مستقلّ منفصل عن الآية السّابقة، و التقدير: إنّ جهنّم كانت للطّاغين مآباً. و قوله تعالى: «للطّاغين» متعلّق بقوله: «مآباً».

و قيل: إنّ التقدير: إنّ جهنّم مرصادٌ للكلّ و مآب للطّاغين خاصّةً. (تفسير الرازيّ ١٣/٣١)

و فيه: انّ جهنّم ليست مرصاداً للمقرّبين و المؤمنين إذ لا محصّل لتهديد المتّقين

بما يتهدّد به المجرمون؛ بل ميعادهم الصدق هو جوار الله و رضوانه.

قوله تعالى: «لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً (٢٣)».

أي: مقيمين. و الأحقاب: جمع حُقُب ـ بضمّتين ـ كما في قوله تعالى: «أو أمضي حقباً». (الكهف/٦٠) و قيل: جمع حُقْب ـ بضمّ الأوّل و سكون الثاني.

في نور الثقلين ٤٩٦/٥: عليّ بن إبراهيم مسنداً عن حمران بن أعين قال: سألت أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ عن قول الله: «لابثين فيها أحقاباً ٭ لا يذوقون فيها برداً و لاشراباً ٭ إلّا حميماً و غسّاقاً». قال: هذه في الّذين لا يخرجون من النّار.

أقول: الرواية الشريفة ناصّة على خلودهم. و هي موافقة لظاهر الآيات و سياقها على ماذكرنا أنّ السّياق سياق تهديد الكفّار المتسائلين المعاندين، سيّما مع القرينة القاطعة في ذيل هذه الآيات في قوله تعالى: «إنّهم كانوا لايرجون حساباً ٭ و كذّبوا بآياتنا كذّاباً».

قال الرازيّ في تفسيره ١٤/٣١: إنّ لفظ الأحقاب لا يدلّ على مضيّ حقب له نهاية. و إنّما الحقب الواحد متناهٍ. و المعنى: انّهم يلبثون فيها أحقاباً، كلّما مضى حقب تبعه حقب آخر. و هكذا إلى الأبد.

أقول: لايبعد ما ذكره من التأويل بعد الأخذ بالآيات الصّريحة في خلود الكفّار.

قوله تعالى: «لا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْداً وَ لا شَرَاباً (٢٤)».

البرد: ما يقابل الحرّ. قال في مرآة الأنوار ٩٤/ في تفسير البرد:... و لايخفى أنّ ذلك غير مستعمل في القرآن إلّا في مقام يكون المراد به ما هو الخير و النعمة. و قد فسّره القمّيّ في بعض المواضع بالنوم و الراحة، كما صرّح به أهل اللّغة أيضاً بأنّه قد يكنّى به عن الراحة و السكون.

و في تفسير الرازيّ ١٤/٣١ أورده عن عدّة من المفسّرين. و عن المبرّد: و من أمثال العرب: منع البرد البرد. أي: أصابني من البرد ما منعني من النوم.

أقول: الظّاهر بقرينة قوله تعالى: «لا يذوقون...» هو البرد ممّا يطعم و

يشرب لا كلّ برد أعمّ ممّا يذوق الإنسان من النوم و الشّراب و الهواء. بل الظّاهر في المقام هو الماء البارد فقط في مقابل الشّراب المطلق من الأشربة الطيّبة الّتي تسكّن الحرارة. فلا حاجة إلى تأويل البرد بكلّ ما يستريح به الإنسان من الظلّ و النوم و الماء و غيرها، كي تصحّ مقابلته بالشراب. و لا وجه لتأويل قوله تعالى: «لايذوقون» أي: لا ينالون.

و لا يخفى أنّ قوله تعالى: «لا يذوقون» كلام مستقلّ منفصل عن الآية السّابقة. و مفاد هاتين الآيتين من جملة أهوال القيامة و أفزاعها الشّديدة. و قد سيقتا في مورد التهديد و التّهويل جزاءً على العصاة و الجناة. فلا دليل على ما يقال إنّ قوله تعالى: «لا يذوقون» حال من الفاعل في قوله تعالى: «لابثين فيها أحقاباً» و كذلك ما يقال: إنّه نعت للأحقاب.

قوله تعالى: «إلّا حَميماً وَ غَسّاقاً (٢٥)».

الحميم: الماء الحارّ. و الغسّاق: الصديد؛ و هو القيح الخارج من الجروح. و كلاهما مشروبان؛ إلّا أنّ الأوّل يقابل الماء البرد، و الثاني يقابل الشراب من غير الماء. و هذا قرينة أخرى على ما ذكرنا في الآية السّابقة من أنّ البرد هو الشراب من الماء، و الشراب هو الأشربة النّافعة الدافعة الحرارة.

قوله تعالى: «جَزَاءً وِفَاقاً (٢٦)».

الظّاهر أنّ قوله تعالى: «جزاءً» مفعول له. أي: إنّ تلك العقوبات تفعل بهم جزاءً لكفرهم و عصيانهم. و قوله تعالى: «وفاقاً» مفعول مطلق نصب بفعل من جنسه. أي: يوافق الجزاء أعمالهم وفاقاً. و ما ذكر أنّ وفاقاً مصدر بمعنى الفاعل؛ أي: جزاءً موافقاً، فتوقّف إثباته و إحرازه على استعمال المصدر بمعنى الفاعل سماعاً أو بحسب القاعدة.

و قد اضطرب كلام المفسّرين في تفسير قوله تعالى: «جزاءً وفاقاً» في موافقته، و في معنى موافقة الجزاء للأعمال. قال الرازيّ في تفسيره ٣١/١٦: و في المعنى وجهان: الأوّل: إنّه تعالى أنزل بهم عقوبةً شديدةً بسبب أنّهم أتوا بمعصية شديدة، فيكون

العقاب وفاقاً للذنب. و نظيره قوله تعالى: «و جزاء سيّئة سيّئة مثلها». [الشورى/ ٤٠]
و الثاني: إنّ وفاقاً من حيث لم يزد على قدر الاستحقاق و لم ينقص عنه.

أقول: و يرد على الوجه الأوّل: انّ الّذي ذكره إنّما يناسب المطابقة والمماثلة، لا الموافقة. و على الثاني: انّ سياق الآيات سياق التهديد لا موازنة الذنوب و المجازاة كي يكون موافقاً أو مخالفاً. فـإنّ إفادة ذلك تحتاج إلى عناية زائدة. ثمّ إنّ القول بأنّ المجازاة على قدر الاستحقاق غير سديد. فـإنّ عدله تعالى لا يقاوم به أحدٌ. فالكافر مثلاً عند أوّل ما ارتكب الكفر فاستحقّ الخلود و العذاب الشّديد الخالد؛ فكيف العذاب الأخرويّ على كفره و جناياته مدّة عمره؟! فلا يبقى موضوع لإعمال العدل مرّة ثانيةً بعد المعصية الأولى. فلا يتصوّر الخلود الثاني بعد الحكم بالخلود بالمعصية الأولى. و كذلك الحكم بالشدّة في مرّة ثانية بعد الحكم بشدّة العذاب الّذي لا نهاية له.

و أمّا الموافقة بالمعنى الّذي ذكره الصّوفيّة؛ أي بناءً على أنّ الجزاء بالأعمال يكون بعين الأعمال الّتي ارتكبها في الدنيا، فساقط بسقوط أصل المبنىٰ، لسقوط الفرضيّات الّتي افترضوها بالتقريبات و المغالطات الّتي تكلّفوا في تطبيق الكتاب و السّنة عليها. لأنّ الآيات و السّنن المتواترة آبية عن هذا التطبيق. فالجنّة مثلاً عرضها كعرض السّموات و الأرض و هي مخلوقة فعلاً و موجودة خارجاً جزاءً المحسنين، لا أنّها عين عمل العاملين. و كذلك الكلام في طرف النار و شدائدها. هذا أوّلاً.

و ثانياً: إذا كانت المجازاة بعين ما عملوه، فلا توافق و لا تطابق و لا تماثل بين الشيء و نفسه، و لا محصّل لهذا الكلام. بل التّوافق بأيّ معنىً فرضناه، دليل على بطلان ما قيل من عينيّة الجزاء و العمل. بل التوافق إنّما يكون بين شيء و شيء سويّ كان أحدهما متفرّعاً على الآخر، أو كانا في عرض سويّ. قال في القاموس ٢٨٩/٣: الوفيق ـ كأمير ـ: الرفيق و بلا لام علم. و حلوبته وفق عياله: لبنها قدر كفايتهم. أقول: فعلى ما ذكره القاموس، يكون المعنى: «جزاءً وفاقاً»؛ أي: لازماً إيّاه، أو: جزاءً كافياً. و الله العالم.

قوله تعالى:«إِنَّـهُـمْ كـانُـوا لا يَـرْجُـونَ حِسَـابـاً (٢٧)».

الرجاء: ضدّ اليأس. و الأصل فيه -كما قيل-: التوقّع و الأمل. و قد يستعمل في مورد الخوف. فقوله تعالى: «إنّهم كانوا لايرجون حساباً» قد قيل: إنّهم لا يخافون حساباً. و الآية الكريمة نظيرها قوله تعالى: «مالكم لاترجون لله وقاراً». (نوح/١٣)

في نور الثقلين ٤٢٥/٥ في قوله تعالى: «مالكم لاترجون لله وقاراً»: عن عليّ بن إبراهيم: و في رواية أبي‌الجارود عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- في قوله تعالى: «لاترجون لله وقاراً» قال: لاتخافون لله عظمةً.

و نظيره قوله تعالى: «فنذر الّذين لايرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون» (يونس/١١) و قوله تعالى: «قال الّذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا» (يونس/١٥) و غيرها من الآيات. أي: لا يؤمنون و لا يخافون لقاءنا.

و لا يخفى أنّ الّذين يخافون المعاد و الحساب، لا يزالون يعملون لها مراقبين، واقفين بين الخوف و الرجاء؛ و كذلك الّذين يرجون و يأملون لقاء ربّهم و يخافون مقامه و يقطعون به أيّام الحياة و ذلك مبلغ علمهم و قرّة أعينهم في الدّنيا و الآخرة. و أمّا الّذين سكنوا إلى الدّنيا، و اطمأنّوا إليها، و رضوا بها بدلاً عن لقاء الله تعالى و دار كرامته، فهم أشبه شيء بالدوابّ السائمة. فلعلّ التعبير بعدم رجائهم الحساب و لقائه تعالى، لإبراز قساوتهم الشّديدة و انسلاخ أنوار الهدى و الرجاء من قلوبهم.

قوله تعالى:«وَ كَـذَّبُوا بـآيـاتِنا كِـذَّابـاً (٢٨)».

قيل: إنّ «كذّاباً» مصدر من باب التفعيل. ذكره الرازيّ في تفسيره ١٧/٣١، و ذكر شواهد لذلك. و في تأكيد الفعل بالمصدر دلالة على إصرار الكفّار و لجاجهم في التّكذيب.

و قرئ: «كذاباً» -بالتخفيف. و هو المنقول عن عليّ -عليه السّلام. (جوامع الجامع/٥٢٧) و هو مصدر من باب المفاعلة.

و قال في القاموس ١٢٢/١: كَذَبَ يَكْذِبُ كَذْباً... كذاباً و كذّاباً ككتاباً وَ

حِتّاناً ـ بكسر الحاء.

و ظاهر عبارة القاموس أنّ هذه المصادر كلّها سماعية و من الثّلاثيّ المجرّد. فإنّه ذكر عدّةً من المصادر بعد قوله كذب يكذب، و في جملتها كِذاباً و كذّاباً، و لا دلالة فيها على أنّ كذاباً من باب المفاعلة و كذّاباً من باب التفعيل.

فإن قلت: إنّ هذا بعيد غايته. فإنّا إذا قلنا إنّ «كذاباً» بالتشديد و التّخفيف من الثلاثيّ المجرّد، فكيف يصحّ أن يقع مفعولاً لقوله تعالى: «و كذّبوا» و تاكيداً لمعناه؟!

قلت: لابأس بذلك إذا كان الفعل العامل متضمّناً لهذه المصادر. ذكره الرازيّ في تفسيره ١٨/٣١.

و قرئ: «كذاباً» ـ بالتخفيف ـ يعني: و كذّبوا بآياتنا، فكذبوا كذاباً ـ بالتخفيف.

و الأرجح من بين هذه الوجوه الّتي ذكرناها و الّتي لم نذكرها، أن يقال: إنّ «كذّبوا» قد استعمل هنا لازماً، بقرينة تعديته بالباء في قوله تعالى: «بآياتنا». و معنى الكذب بالآيات الكذب في حقّ الآيات؛ مثل قولهم في القرآن: «أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تملى عليه بكرةً و أصيلاً» (الفرقان/٥) و قولهم في حقّ الرسول الأكرم ـ و هو الآية الكبرى ـ: «معلّم مجنون» (الدخان/١٤) و غير ذلك من الأكاذيب في حقّ آياته تعالى.

و الظّاهر أنّ المراد أيّ آية أو برهان حقّ أو شاهد صدق على دعوته تعالى الحقّة، مثل المعجزة و دلائل وجود الصّانع و توحيده و نعوته و النبوات و الولايات و غيرها من الآيات و البيّنات. و حيث إنّ الآيات شأنها الطريقيّة إلى ذي الآيات، فالكذب بالآيات بعينه، كذب بذي الآيات و إلحاد فيه. و لا يبعد تعميم الآيات المكذوبة بها إلى الآيات الدالّة على الشّرائع و الأحكام.

قوله تعالى: «وَ كُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَاباً (٢٩)».

الآية الكريمة في سياق و نسق واحد مع الآيات السّابقة و اللّاحقة و جميعها في سياق التهديد. و هذا النحو من التهديد لعلمه تعالى بذنوب عباده، غير عزيز في

القرآن الكريم. قال تعالى:

«إنّ الّذين يلحدون في آياتنا لايخفون علينا». (فصلت/٤٠)

«و اعلموا أنّ الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه». (البقرة/٢٣٥)

و يشعر بذلك قوله تعالى: «فذوقوا فلن نزيدكم إلاّ عذاباً» بالفاء الدالّة على التفريع.

ثمّ إنّ المحصي من جلة أسمائه تعالى الحسنى. و لعلّ المراد من إحصائه تعالى الأشياء، علمه ـ سبحانه ـ بالأشياء في مرتبة ذاته و لا أشياء. و علمه تعالى بالأشياء قبل وجود عينها خارجاً عين علمه تعالى بعد تحقّقها خارجاً. و هو ـ سبحانه ـ عالم بجميع الحوادث و الأعيان إذ لامعلوم بوجه من الوجوه.

و لا يبعد أن يكون المراد من هذا العلم صحيفة من الصحف النوريّة الإلهيّة. و هو العلم الّذي علّمه الملائكة و رسله و أنبياءه في مرتبة كونه مكتوباً بنحو من الكتابة في مرتبة المشيّة أو الإرادة أو التقدير. قال تعالى:

«إنّا نحن نحيي الموتى و نكتب ما قدّموا و آثارهم و كلّ شيء أحصيناه في إمام مبين». (يس/١٢)

«أإذا متنا و كنّا تراباً ذلك رجع بعيد* قد علمنا ما تنقص الأرض منهم و عندنا كتاب حفيظ». (ق/٣ و ٤)

«ما أصاب من مصيبة في الأرض و لا في أنفسكم إلاّ في كتاب من قبل أن نبرأها إنّ ذلك على الله يسير». (الحديد/٢٢)

و أمّا الكلام في احتواء هذا الكتاب المبين على هذه الحوادث و الأعيان، فقد استقصينا البحث فيه في كتابنا «توحيد الإماميّة».

قوله تعالى: «فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلاَّ عَذَاباً (٣٠)».

قد أمرهم الله ـ سبحانه ـ على سبيل المخاطبة الحضورية بذوق العذاب. و في هذا الخطاب نوع من التّوبيخ و التّوهين على للمخاطبين. و أمره تعالى إيّاهم بذوق العذاب، و خطابه لهم أنّه لا يزيدهم إلاّ عذاباً، حكم عدل و قضاء حقّ في حقّهم.

و التعبير بالفاء في قوله تعالى: «فذوقوا» و قوله تعالى: «فلن نزيدكم إلّا عذاباً» دليل على أنّ إذاقة العذاب و زيادته مترتّبة و متفرّعة ممّا سبق من الجرائم و الجنايات مجازاةً عليها.

و الأشبه أنّ دوام العذاب و استمراره مستند إلى إطلاق الكلام في الآية الكريمة. و احتمال أنّ ذلك مستند إلى دلالة اللّفظ و أنّ المراد من الزيادة هي العذاب مرّةً بعد مرّة على سبيل الاستمرار، غير معلوم؛ لاحتياج ذلك إلى عناية زائدة في المقام.

و في الآية الكريمة إشعار على تأييد ما ذكرنا من الاحتمال في تفسير الجزاء الوفاق؛ أي: ما يكون موافقاً لما يريد به تعالى شأنه من الحكمة.

و فيها دلالة على وهن ما تقدّم من أنّ الموافقة بين الجزاء و العمل من حيث الأهمّيّة في كليهما؛ إذ لا محصّل للمقايسة بين الكفر الموقّت و بين العذاب الخالد الدائم. و كذلك من حيث الاستحقاق. فإن كان المراد بالاستحقاق، هو العذاب الممتدّ الخالد الدائم مع الزيادة الدائمة، فقد تقدّم الإشكال فيه. و إن كان المراد استحقاق المرّة أو المرّات الأوّليّة، فيبقى الباقي بلا استحقاق. و إن كان المراد غير المرّات الأوليّة، فتبقى المرّات بلا استحقاق. و قد أجاب الرّازيّ عن ذلك في تفسيره ١٩/٣٢ بما لا محصّل له.

إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣١﴾ حَدَآئِقَ وَأَعْنَٰبًا ﴿٣٢﴾ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿٣٣﴾ وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٤﴾ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا ﴿٣٥﴾ جَزَآءً مِّن رَّبِّكَ عَطَآءً حِسَابًا ﴿٣٦﴾ رَّبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴿٣٧﴾ يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلْحَقُّ فَمَن

شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا ﴿٣٩﴾ إِنَّآ أَنذَرْنَـٰكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ ٱلْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَـٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًۢا ﴿٤٠﴾

قوله تعالى: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازاً (٣١)».

قال في القاموس ٤٠١/٤: وقاه وقياً و وقاية: صانه.... و أتْقِيه تُقىً وَ تقيّةً و تِقاءً ـ ككساءٍ: حَذِرته. و الاسم: التقوى. و أصله: تقيأً. قلبوه للفرق بين الاسم و الصّفة.

و قال في مرآة الأنوار /٢٥٧: أصل الفوز: النجاة. و قد جاء بمعنى الظفر بالخير أيضاً.

أقول: الظّاهر أنّه اسم مكان من فاز يفوز. و قيل: مصدر ميميّ. و الظّاهر هو الأوّل. أي: إنّ للّذين يتّقون و يحترزون عن ارتكاب المعاصي، أو عن سخط الله ـ سبحانه ـ مواضع نجاة و محالّ خير.

قوله تعالى: «حَدَائِقَ و أعْنَاباً (٣٢)».

الحدائق: جمع حديقة، و هي البساتين. و في الكشّاف ٢١٠/٤: البساتين فيها أنواع الشجر المثمر. و ذكر بعضهم أنّه بستان محوط عليه. من قولهم: أحدقوا به؛ أي: أحاطوا به. (تفسير الرازي ٢٠/٣١) أقول: لم أعثر على صحّة هذه التسمية.

و الأعناب؛ قيل: هي الكروم.

قوله تعالى: «وَ كَوَاعِبَ أتْرَاباً (٣٣)».

قال في القاموس ١٢٩/١: «كَعَب... الثديُ: نَهَدَ»؛ أي: ارتفع ثديها و استدار.

قال في القاموس ٣٩/١: التِرب ـ بالكسر ـ: اللّدة و السنّ و من وُلِدَ معك. و ذكر بعضهم أنّها اللّدات المتماثلة بعضها ببعض. و هو غير معلوم. قال في مرآة

الأنوار ١٠٧/٧: الأتراب: جمع الترب ـ بالكسر ـ.... و المراد ذوات لدات على سنّ واحد. أي: كأنّهن على ميلاد في الاستواء.

و في نور الثقلين ٢١٩/٥ عن تفسير عليّ بن إبراهيم في تفسير قوله تعالى: «عُرُباً أتراباً» (الواقعة/٣٧) قال: لا يتكلّمون إلاّ بالعربيّة. و قوله: «أتراباً»؛ يعني: مستويات الأسنان.

قوله تعالى: «وَ كَأْساً دِهَاقاً (٣٤)».

روي عن ابن‌عبّاس: أي: ممتلئة. (تفسير الرازي ٢٠/٣١) و قيل: إنّها متتابعة. (تفسير الرازي ٢٠/٣١)

و في القاموس ٢٣٣/٣: وَ كأس دهاق ـ ككتاب ـ: ممتلئة متتابعة. و ماء دهاق: كثير.

قوله تعالى: «لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَ لَا كِذَّاباً (٣٥)».

أقول: لا خفاء أنّ اللّغو عادة الجهّال و سنّة السّفهاء. و أهل الجنّة مهذّبون منزّهون ليس فيهم لغو و لا تأثيم.

و «لا كذّاباً» أي كذباً ـ بالتخفيف ـ و تقدّم آنفاً أنّ كذّاباً و كذاباً مصدران من الثلاثيّ المجرّد.

قوله تعالى: «جَزاءً مِنْ رَبِّكَ عَطاءً حِسَاباً (٣٦)»؛

أي: إنّ هذه المذكورات من نعم الجنّة و مواهبه تعالى جزاء من ربّك. فقوله تعالى: «جزاءً» مفعول له.

و لا دلالة في الآية الكريمة على أنّ جزاءه تعالى على حسنات المتّقين بالاستحقاق و على نحو الوجوب عليه تعالى. بل يمكن أن يقال إنّه من باب التفضّل؛ كما يدلّ عليه قوله تعالى: «عطاءً حساباً»؛ أي: عطاءً كافياً. فإنّ العطاء على قدر كفاية أهل الجنّة بحيث يتمّ به سرورهم. و يكمل به عيشهم الخالد في الجنّة، فلا يمكن مقايسته و موازنته بالأعمال. و الظّاهر أنّ قوله تعالى: «حساباً» مصدر بمعنى الفاعل. قال في القاموس ٥٤/١: و حسبك درهم: كفاك. و شيء حساب ـ بالكسر ـ: كاف.

و منه: «عطاءً حساباً».

قوله تعالى: «رَبِّ السَّمواتِ و الْأَرْضِ».

الاسم الكريم الربّ في قوله تعالى: «ربّ السّموات» نعت و صفة للربّ تعالى في قوله تعالى: «من ربّك». أي: جزاءً من ربّك ربّ السّموات و....

و سيأتي ـ إن شاء الله ـ تفسير ربوبيّته تعالى في قوله: «قل أعوذ بربّ النّاس».

قوله تعالى: «الرَّحْمٰن».

قرئ بالرفع، على أنّه نعت أو بيان من «ربّ السموات» و الربّ مرفوع بالابتداء على قراءةٍ، كما في المجمع ۱۰/٤۲٥. و قرئ بالجرّ، بناءً على كونه نعتاً للربّ في قوله: «ربّ السموات». و أمّا ما يقال: إنّ الرّحمن مرفوع بالابتداء، و قوله تعالى: «لا يملكون» خبره، فهو ـ كما ترى ـ لا شاهد له من اللّفظ و من السياق. فالسموات و الأرض و ما فيها و ما بينها ـ من دون استثناء ذرّة منها ـ مربوب له تعالى، و بعينها مرحوم بالرحمة الرحمانيّة الّتي وسعت كلّ شيء. و هو الظّاهر من حذف المفعول. و قد تقدّم معنى الرحمن و الرحيم و الفرق بينهما في تفسير سورة الفاتحة، من أراده فليراجعه.

قوله تعالى: «لا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَاباً (۳۷)».

أي: لا يملكون منه تعالى أن يخاطبهم بشيء من الخطاب المناسب لساحته تعالى.

فهل يجوز أن يقال إنّهم لا يملكون منه تعالى أن يكلّمهم بما شاؤوا من أنواع التكليم المتناسب لهم؟ فالله سبحانه هو العالم. و الظّاهر بقرينة النفي المطلق الواقع في صدر الجملة المباركة، أنّه لا يملك أحد من خلقه ممّن كان في السموات و الأرض و ما بينهما، من الملائكة و الجنّ و الإنس و غيرها، شيئاً من خطابه تعالى. فعلى ذلك يكون الضمير في قوله تعالى: «لا يملكون» راجعاً إلى جميع الخلق.

و قيل: إنّه راجع إلى المشركين المتقدّم ذكرهم في صدر السّورة المباركة. و قيل: إنّه راجع إلى المؤمنين.

أقول: لا كلام في أنّ المشركين أو المؤمنين، لا يملكون خطاباً منه تعالى؛ إلاّ أنّ الظاهر في المقام أنّه تعالى بعد تمجيد ذاته بأنّه ربّ السّموات و الأرض و ما بينهما الرّحمن برحمته العامّة الشاملة لجميع الخلق، نزّه نفسه ـ سبحانه ـ و قدّسها أن يملك أحدٌ من خلقه خطاباً يستحقّة منه و يطالب تعالى به. فالآية في سياق إبراز العظمة و الكبرياء و أنّ جميع الخلق مربوبون بربوبيّته، و مرحومون برحمانيّته، واقفون موقف العبوديّة و الفقر، لا يقدرون على شيء من خطابه تعالى، و لا شيء آخر من مواهبه، و لا يملكونها إلاّ بتمليكه.

و مفاد الآية الكريمة مثل ما رُوي عن أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ في الدّعاء المعروف بالحرز اليماني. قال ـ عليه السّلام ـ:

> لا تضادّ في حكمك. و لا تنازع في سلطانك و ملكك و أمرك. تملك من الأنام ما تشاء و لا يملكون منك إلاّ ما تريد....

فهل يجوز أن يقال إنّ المراد أنّهم لا يملكون أن يخاطبوه تعالى بشفاعة أو دعاء أو اعتراض أو اعتذار أو غيرها، أم لا؟ قلت: الأظهر ما ذكرنا. و سيجيء مزيد توضيح لذلك في تفسير قوله تعالى: «لا يتكلّمون...».

قوله تعالى: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلائِكَةُ صَفّاً لايَتَكَلَّمُونَ...».

قال في الكشّاف ٤/٢١٠: «يوم يقوم الرّوح» متعلّق بـ «لا يملكون» أو بـ «لا يتكلّمون».

أقول: الآية ظاهرة بل كالصّريحة في أنّه ظرف لقوله: «لا يتكلّمون» لظهور أنّ الآية السّابقة مستقلّة و منفصلة عمّا بعدها من الآيات. و يكفي في ذلك احتمال استقلالها و انفصالها. فلا دليل على كون اليوم ظرفاً لـ «لا يملكون».

و كذلك لا وجه لكونه ظرفاً لقوله تعالى: «لا يتكلّمون» و «لا يملكون» معاً.

و حيث إنّ المراد من هذا اليوم هو يوم القضاء و الفصل الّذي جمع الله فيه الأوّلين و الآخرين في هذا الاحتفال العظيم و الجمع الكبير، فيكون ذكر الرّوح و

الملائكة من الشؤون الراجعة إلى هذا اليوم، و للعناية و الاهتمام بإدراجهما بالخصوص في المأذونين المتكلّمين. إذ لولا التصريح باندراجهما و حضورهما في هذا الجمع، لما كان حضورهما مستفاداً من الكلام.

فعلى هذا فالظاهر أنّ الضّمير في قوله تعالى: «لا يتكلّمون» راجع إلى جميع من كان في هذا الموقف، ممّن يصلح أن يأذن الله ـ سبحانه ـ له في الكلام، لا الرّوح و الملائكه فقط.

و يشهد على ما ذكرنا ما رواه الكليني في الكافي ٤٣٥/١، عن محمّدبن الفضيل عن أبي‌الحسن الماضي ـ عليه السّلام ـ، قال:

قلت: «يوم يقوم الرّوح و الملائكة صفاً لا يتكلّمون» ـ الآية؟

قال: نحن و اللّه المأذون لهم يوم القيامة و القائلون صواباً.

قلت: ما تقولون إذا تكلّمتم؟

قال: نمجّد ربّنا. و نصلّي على نبيّنا. و نشفع لشيعتنا. و لا يردّنا ربّنا.

و في المجمع ٤٢٦/١٠ روى عن معاوية‌بن عمّار، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ مثله.

فاتّضح أنّ كلّ من أذن له تعالى في الشفاعة من الأنبياء و الملائكة و الرسل و الصّدّيقين، من مصاديق الاستثناء في هذه الآية الكريمة. و حيث إنّ المأذونين عباد مكرمون و مقرّبون ما يقولون إلاّ صواباً.

و في تفسير الرّوح في الآية الكريمة أقوال لا جدوى في إيرادها في المقام. و أوجه الأقوال: إنّ المراد به هو جبرائيل ـ لإطلاق الرُّوح عليه في عدّة من الآيات. قال تعالى: «نزل به الرّوح الأمين» (الشعراء/١٩٣) «قل نزّله رُوح القدس» (النحل/١٠٢) «فأرسلنا إليها روحنا» (مريم/١٧) ـ أو عظيم من عظماء الملائكة.

في الصّحيفة المباركة السجّاديّة في الصّلاة على أصناف الملائكة قال: «... و الرّوح الّذي هو على ملائكة الحجب...»

و إن أردت مزيد توضيح في ذلك و بيان ضعف هذا الوجه أيضاً، فانظر

رسالتنا المستقلّة الآتية حول الروح في القرآن بعد هذه السورة.

قوله تعالى: «لا يَتَكَلَّمُونَ».

الظاهر أنّهم لا يتكلّمون إجلالاً لكبريائه، و تواضعاً لجلاله، لا لأجل أنّهم لايملكون التكلّم و لا يقدرون عليه تكويناً. و انتظارهم لإذنه تعالى بأن يتكلّموا في شيء، يرجع إلى شؤون هذا الموقف من شفاعة أو إبراز حاجة، و إنّما هو لمراعاة أدب العبوديّة؛ بخلاف قوله ـ تعالى شأنه ـ: «لا يملكون». فإنّ الآية الكريمة صريحة في أنّ الخطاب منه تعالى غير مملوك و غير مقدور لهم.

و في تفسير المقام و جهان آخران:

أحدهما: قال الرازيّ في تفسيره ٢٣/٣١: و اعلم أنّه تعالى لمّا ذكر أنّ أحداً من الخلق لا يمكنه أن يخاطب الله في شيء، أو يطالبه بشيء، قرّر هذا المعنى و أكّده فقال تعالى: «يوم يقوم الروح و الملائكة صفّاً لا يتكلّمون إلّا من أذن له الرحمن و قال صواباً».

و ثانيهما: قال بعض المفسّرين: إنّ قوله تعالى: «لا يتكلّمون» بيان لقوله تعالى: «لا يملكون منه خطاباً».

و هو عجيب؛ لوضوح أنّ المنفيّ في قوله تعالى: «لا يملكون» إنّما هو مالكيّة ما سواه تعالى على خطابه ـ و بعبارة أخرى: نفي مالكيّة غيره تعالى على شأن من شؤونه سبحانه ـ و في قوله: «لا يتكلّمون» أنّ الحاضرين في يوم الفصل و القضاء لا يتكلّمون بشيء إجلالاً و تعظيماً لله ـ سبحانه ـ منتظرين لإذنه و أمره. فالمنفيّ في الآية السّابقة غير المنفيّ في الآية اللّاحقة، و لا ارتباط بينهما بوجه. فلا محصّل لكون قوله تعالى: «لايتكلّمون» بياناً لقوله تعالى: «لايملكون».

و منه يعلم وهن ما ذكره الرازيّ أيضاً من أنّ قوله تعالى: «لا يتكلّمون» تأكيد لقوله تعالى: «لا يملكون منه خطاباً»؛ لما عرفت أنّ مفاد الآية اللّاحقة غير مفاد الآية السّابقة. فلا محصّل لكونها تأكيداً للآية السّابقة.

على أنّ في عبارة الرازيّ وهناً آخر. فإنّ الظّاهر من قوله تعالى: «لا يملكون منه خطاباً» أنّ أحداً من الخلق لا يتمكّنون أن يوجبوا عليه تعالى مخاطبة أحد من

الناس،لا أنّهم لايقدرون على مخاطبته تعالى تكويناً أوتشريعاً سواء أجيبوا أم لم يجابوا.

قوله تعالى: «إلاّ مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَ قالَ صَواباً (٣٨)».

استثناء من النفي في قوله تعالى: «لا يتكلّمون».

أي: لا يتكلّم أحد من الحاضرين غير المأذونين و غير القائلين الصّواب.

أقول: الصّواب في القول: إصابة الحقّ، و القول الصدق الواقع. فهؤلاء المتكلّمون من الملائكة و الأنبياء و الصّدّيقين، قد عصمهم الله تعالى، و طهّرهم من ارتكاب فضول القول، و عن الابتلاء بخطأ العمل، فلا محالة يكون ما يقولون صواباً. و كذلك غير المعصومين الكرام الأحرار الّذين لهم قدم صدق عند ربّهم في مقام العبوديّة، العارفين بشؤون جلاله تعالى و كبريائه.

فقوله تعالى: «إلاّ من أذن له الرّحمن» نعت لهم و معرّف إيّاهم. و بعبارة أخرى: ثناء عليهم و إكرام إيّاهم. أي: لا يتكلّمون إلاّ المأذونين القائلين الصّواب.

فلا يصحّ أن يقال: إنّ الإذن شرط و قيد للتكلّم، و قول الصواب شرط الإذن، أو كلاهما شرط للكلام. فسياق الآية الكريمة سياق قوله تعالى: «عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون». (الأنبياء/٢٦ و ٢٧)

فسقط ما قيل: لمّا أذن له الرحمن في ذلك القول، و علم أنّ ذلك القول صواب فما الفائدة في قوله تعالى: «قال صواباً»؟

أقول: قد توهّم القائل أنّ الكلام بحسب الواقع مسوق بلحاظ الشّرط و القيد؛ و غفل أنّ الإذن و القول الصّواب في الآية الكريمة من الشؤون الجليلة الّتي أكرمهم الله بها، لا من الشّروط الّتي قيّدهم الله ـ سبحانه ـ بها.

فإن قلت: فأيّ مانع أن يقال: إنّ قوله تعالى: «لا يتكلّمون» أي بحسب التكوين، فلا يقدرون لعدم إذنه تعالى في ذلك، لا بحسب التشريف الّذي ذكرت.

قلت: نعم؛ هذا كذلك في الأفعال المنسوبة إليه تعالى. و أمّا في الافعال البشريّة فالإذن يستعمل فيها في موردَين: أحدهما تخلية سبيل العبد في مرتبة إفاضة القدرة عليه. و ثانيها: الترخيص و الإباحة في الفعل. و الظّاهر أنّ الإذن في الآية الكريمة هو المعنى الثاني؛ أي: الترخيص و ارتضاؤه في الشفاعة و أمثالها من الأمور

الّتي تتوقّف على الإذن و الرضا. و أمّا ذكره تعالى و تمجيده ـسبحانهـ بكمالاته، و تسبيحه عن النقائص، و الإقرار بوجوده و وحدانيّته، فلا يحتاج إلى الإذن و الترخيص التشريعي. فـإنّها عبادات واجبة بالذات أو محسّنة كذلك. فلا محصّل لجعلها ثانياً بالأمر المولويّ. و لا محصّل للترخيص فيها.

و في الكافي ٤٣٥/١ بـإسناده عن محمّدبن الفضيل عن أبي‌الحسن الماضي ـعليه السّلامـ قال:

قلت: «يوم يقوم الرّوح و الملائكة صفّاً» ـالآية؟

قال: نحن و اللّه المأذون لهم يوم القيامة و القائلون صواباً.

قلت: ما تقولون إذا تكلّمتم؟

قال: نمجّد ربّنا. و نصلّي على نبيّنا. و نشفع لشيعتنا. و لا يردّنا ربّنا.

و في البرهان ٤٢٢/٤ عن محمّدبن العبّاس مسنداً عن معاويةبن وهب، عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلامـ قال:

سألته عن قول اللّه: «إلاّ من أذن له الرحمن و قال صواباً».

قال: نحن و اللّه المأذونون لهم يوم القيامة و القائلون صواباً.

قلت: ما تقولون إذا تكلّمتم؟

قال: نحمد ربّنا. و نصلّي على نبيّنا. و نشفع لشيعتنا. فلا يردّنا ربّنا.

و رواه أيضاً عن البرقي مسنداً عن معاويةبن وهب بتفاوت يسير.

و في المجمع ٤٢٧/١٠ قال: روى معاويةبن عمّار، عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلامـ قال:

سئل عن هذه الآية. فقال: نحن و اللّه المأذون لهم يوم القيامة و القائلون.

قال: جعلت فداك؛ ما تقولون؟

قال: نمجّد ربّنا. و نصلّي على نبيّنا ـصلّى اللّه عليه و آله. و نشفع لشيعتنا فلا يردّنا ربّنا.

قوله تعالى: «ذلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ».

الظّاهر أنّ ذلك إشارة إلى يوم الفصل و القضاء -أي: ميقات الصّالحين و الظّالمين- و إلى اليوم الّذي ينفخ في الصّور فيأتون أفواجاً و يساقون إلى العرض الأكبر على الله، و إلى اليوم الّذي يقوم فيه الروح و الملائكة و الصدّيقون و الشّافعون.

و المعنى: إنّ ذلك اليوم هو الحقّ الّذي لا شكّ فيه. فيراه كلّ مبطل و محقّ حين يرفع الحجاب و يكشف عنه الغطاء. أو يقال: إنّه حقّ لا باطل فيه؛ أي: يظهر فيه الحقّ بأتمّ ظهوراته و بروزاته، و قد صارت الحقائق و المعارف ضروريّة، و لا يتمكّن المعاندون من التّرديد و الارتياب فيه. و توصيف هذا اليوم بأنّه الحقّ، بعناية كونه ظرفاً لظهور الحقّ فيه.

قوله تعالى: «فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إلىٰ رَبِّهِ مَآباً (۳۹)».

الظّاهر أنّه تفريع ممّا تقدّم من شؤون يوم القيامة و أهمّيّة ذلك الموقف العظيم، و إرشاد و بلاغ للإعداد و الجهاز لنيل كراماته تعالى و الفوز بمواهبه -سبحانه.

و الظّاهر أنّ الجارّ متعلّق بقوله: «مآباً». و المآب بمعنى: الرجوع؛ من آب يؤوب. فهو إمّا مصدر ميميّ بمعنى الرجوع، أو اسم مكان. أي: يتّخذ رجوعاً و مرجعاً إلى ربّه.

و معنى قوله: «إلى ربّه» مثل قوله: «إنّي ذاهِبٌ إلى رَبّي» (الصّافات/۹۹) و أمثالها من الآيات. و المعنى: يتّخذ رجوعاً أو مرجعاً إلى مرضاته تعالى و حنانه.

قوله تعالى: «إنّا أنْذَرْناكُمْ عَذاباً قَريباً».

فيه وجهان: أحدهما أن تكون هذه الآية خاتمةً و تلخيصاً لما تقدّم من الآيات المسوقة لإنذار المجرمين و الكافرين. و ثانيهما أن يكون ما به الإنذار و التخويف هي الآية التّالية؛ أي قوله تعالى: «يوم ينظر المرء ما قدّمت يداه».

و الظّاهر هو الأوّل. لأنّ الثاني متوقّف على أن يكون المراد من المرء هو الكافر فقط، على ما نشير إليه -إن شاء الله.

و المراد من كون العذاب قريباً، أو كون الساعة و القيامة ـ كما في غيرها من الآيات ـ قيل: إنّ قربه بلحاظ كونه حقّاً و ثابتاً لابدّ أن يتحقّق. و كلّ ما هو آت، فهو قريب. و الله العالم.

قوله تعالى: «يَوْمَ يَنْظُرُ المَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ».

الظّاهر أنّ اليوم ظرف للعذاب القريب. و قوله تعالى: «ينظر المرء...» توصيف و تعريف لهذا اليوم.

و المراد بالمرء هو الإنسان الواجد لشرائط التكليف في دار الدنيا. فكلّ امرئ ينظر إلى نفس عمله الّذي عمله في الدنيا في الكتاب الّذي لا يغادر شيئاً من عمله ـ حسناً كان أو سيّئاً، صغيراً أو كبيراً ـ إلاّ أحصاه، فيرى عمله و يتذكّره. و مفاد بعض الروايات كأنّه فعله الساعة.

و أمّا ما ذكره بعض المفسّرين من أنّه ينظر جزاء عمله؛ إن كان حسناً، ينظر ثوابه؛ و إن كان سيّئاً، ينظر عقابه؛ فلا وجه له. و لا يجوز التأويل و العدول عن الظّاهر إلاّ بدليل قاطع. و نظير الآية قوله تعالى:

«يوم تجد كلّ نفس ما عملت من خير محضراً و ما عملت من سوء تودّلو أنّ بينها و بينه أمداً بعيداً...». (آل عمران / ٣٠)

و ليس المراد من المرء خصوص المؤمنين بقرينة مقابلته بالكافر في قوله تعالى: «و يقول الكافر» ـ الخ؛ لأنّ قوله: «و يقول الكافر» عطف على «ينظر المرء» و كلتا الجملتين في سياق توصيف اليوم و تعريفه. و ليس المراد به الكافر بخصوصه بقرينة وقوع العذاب القريب في هذا اليوم، لما ذكرنا أنّ الجملتين في مقام توصيف اليوم الّذي ظرف للعذاب القريب. و لعلّ هذا الخلط و الالتباس، هو الموجب لما ذكره المفسّرون من تأويل قوله: «ما قدّمت يداه» أي: جزاء ما قدّمت يداه.

و قوله تعالى: «ما» في «ما قدّمت» موصول منصوب بنزع الخافض، منصوب بقوله: «ينظر». أي: ينظر المرء إلى الّذي قدّمت يداه. فحذف ضمير الموصول من قوله: «قدّمت» للاستغناء عنه في المقام.

قوله تعالى: «وَ يَقُولُ الكافِرُ يَا لَيْتَني كُنْتُ تُراباً (٤٠)».

عطف على قوله: «ينظر»، و من جملة شؤون هذا اليوم و حوادثه. و قوله: «كنت تراباً»؛ أي يتمنّى أنّه كان تراباً. و يمكن أن يقال: إنّه يتمنّى أنّه كان تراباً لم يكن أصلاً، أو أنّه لم يبعث من قبره من التراب، أو أنّه يتحوّل تراباً بعد بعثه. و لعلّ هذا الأخير أنسب. لأنّ أهل النّار لمّا وقفوا في العذاب يتمنّون الموت و الزوال. قال تعالى:

«و نادوا يا مالك ليقض علينا ربّك قال إنكم ما كثون». (الزخرف/٧٧)

«يا ليتها كانت القاضية». (الحاقة/٢٧)

قال في المجمع ٣٤٧/١٠ في تفسير الآية الأخيرة: الهاء في «ليتها» كناية عن الحال الّتي هم فيها. و قيل: هي كناية عن الموتة الأولى.

بحث و تحليل حول الروح في القرآن

الآية الأولى:

قال تعالى: «وَ كَذلكَ أَوْحَيْنَا إلَيْكَ رُوحاً مِنْ أمْرِنا مَا كُنْتَ تَدْري مَا الْكِتابُ و لَا الإيمانُ...». (الشورى/٥٢)

أقول: تنقيح البحث في الآية الكريمة يحتاج إلى تفسير الآية الّتي قبلها و هي قوله ـ تعالى شأنه ـ: «وَ مَا كانَ لِبَشَرٍ أنْ يُكَلِّمَهُ اللّهُ إلاَّ وَحْياً أوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإذْنِهِ مَا يَشاءُ إنّه عَليٌّ حَكيمٌ».

بيـان:

الظّاهر أنّ المراد من التكليم في المقام إلقاؤه تعالى كلامه إلى أحد من البشر، لاصيرُورته متكلّماً بحيث يأخذ تعالى كلام البشر و يسمع منه. ضرورة أنّه ليس في وسع أحد أن يملك منه تعالى خطاباً. فلا يملك أحد منه شيئاً إلاّ ما أراد. و لا يخفى أنّ الآية مسوقة في بيان أنواع التكليم الإلٰهيّ بالمعنى الّذي ذكرناه. و القدر المتيقّن منه في المقام، بيان أنحاء إفاضة العلوم و الأحكام و الشرائع ممّا يحتاج إليه البشر، تفضلاً من الله ـ سبحانه ـ على عباده. فلا محالة يصطفي لهذه الكرامة رجالاً أدّبهم حتّى قوّمهم على ما أراد و استأهلهم على ما يفيض عليهم من المعارف و الشرائع و الأحكام.

و بما أنّ هذا التكليم يستحيل في حقّ غير المصطفين، يتعيّن لتحمّل هذه الكرامة العظيمة أنبياؤه و أولياؤه المخلصون و تكون هذه الموهبة على سبيل الكرامة الخاصّة الخارقة للعادة، أو على سبيل التحدّي فى مورد الإعجاز الخارق للعادة و الخارج عن

طرق الأسباب و العلل. و قد تقرّر في محلّه أنّ القول بالكرامة الخارقة للعادة أو في مرحلة التحدّي و التعجيز مع التحفّظ على نظام العلّيّة و المعلوليّة، غير سديد، و قول بلا دليل. فالآية الكريمة دالّة على أنّ تكليمه تعالى أحداً من البشر منحصر في ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: الوحي.

الثاني: التكليم من وراء حجاب.

الثالث: بإرسال رسل من السماء إلى رسل من أهل الأرض.

و سيجيء ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ التكليم كما يكون بإيجاد الألفاظ و إسماع الصوت، كذلك يكون بغير الألفاظ أيضاً؛ مثل النكت في القلوب.

قوله تعالى: «إلاّ وَحْياً».

هذا هو النوع الأوّل من التكليم. و قوله تعالى: «إلاّ» استثناء من النفي المذكور في صدر الآية الكريمة المذكورة. و حيث إنّ المنفيّ ـ أي المستثنى منه فيها ـ هو التكليم على نحو الكرامة الخارقة للعادة لا كلّ تكليم، فلا محالة يكون الاستثناء متّصلاً.

قال في القاموس ٤٠١/٤: الوحي: الإشارة و الكتابة، و المكتوب و الرسالة، و الإلهام، و الكلام الخفيّ، و كلّ ما ألقيته إلى غيرك، و الصوت يكون في الناس و غيرهم كالوحي والوحاة.

و قد عرفت ممّا ذكرنا من البيان المتقدّم، أنّه لا يجوز أن يراد من الوحي في هذا المقام الوحي بما له من المعنى الوسيع بحسب اللّغة، و لا ما أريد منه بالعنايات المتناسبة من المعاني على نحو المجاز أيضاً، بل لابدّ من الالتزام بأنّ المراد من الوحي، هو التكليم الخاصّ المفاض على الإنسان النبيّ و الرسول. و القدر المسلّم من هذا النوع من الوحي ما يلقى إلى الأنبياء و الرسل في باب الشرائع و الأحكام و المعارف؛ و بالنسبة إلى غير الأنبياء و الرسل من الأوصياء و الصّدّيقين، ما يلقى إليهم من المعارف و الحقائق و الأنباء. و لعلّ من هذا الباب التحديث؛ أي: سماع صوت الملك من غير أن يرى شخصه.

قوله تعالى: «أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجابٍ».

هذا هو النوع الثاني من التكليم.

و الوراء ـ على ما ذكره أهل اللّغة ـ بمعنى الخلف، و بمعنى الأمام؛ ضدّان. و ذكر في أقرب الموارد أنّه استعمل بمعنى سوى أيضاً.

أقول: أمّا استعماله بمعنى الأمام، ففي قوله تعالى: «و من ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون» (المؤمنون/ ۱۰۰) و أمّا استعماله بمعنى سوى، ففي قوله تعالى: «حرّمت عليكم أمّهاتكم... و أحلّ لكم ما وراء ذلكم». (النساء/۲۳ و ۲۴) «فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هُم العادون». (المعارج/۳۱)

و ذكر بعض المفسّرين في تفسير قوله تعالى: «و الله من ورائهم محيط» (البروج/ ۲۰) أي: إنّه الخارج عن الشيء المحيط به. و ذكر الرازيّ في تفسيره ۱۲۴/۳۱ ما خلاصته أنّه بمعنى الاقتدار و الاحاطة. و قريب منه عبارات غيره.

أقول: لا يخفى ضعف ما ذكروه في تفسير قوله تعالى: «و الله من ورائهم محيط». و مع قطع النظر عن ضعفه، يشكل إجراؤه في تفسير هذه الآية المبحوثة.

و لا يبعد أن يقال: إنّ لفظ «وراء» في هذه الآية بمعنى غير و سوى. أي: يكلّمه تعالى من غير حجاب. و المراد: بلا واسطة أحد بينه تعالى و بين من يكلّمه من أنبيائه الكرام. و هذا النوع قسيم للنوع الأوّل؛ أي التكليم على سبيل الوحي الأعمّ من أن يكون باللّفظ أو غيره، مثل النكت في القلوب. و حيث إنّ هذا التكليم إنّما يكون بلاواسطة و بلا حجاب، فلا محالة يكون قسيماً للنّوع الثالث الّذي فيه تصريح بوساطة رسل من رسل السماء في تكليمه تعالى أحداً من عباده المقرّبين.

قوله تعالى: «أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ».

بيان: واضح أنّ الرسول و النبيّ صفتان مشبّهتان أخذتا من الفعل اللّازم. فالرسول ـ من رسل يرسل ـ يسمّى رسولاً بعناية كونه حاملاً للرّسالة الّتي تلقّاها من رسل السّماء أو الملك الّذي تلقّاها من ملك فوقه أو من الله ـ سبحانه ـ و يسمّى رسولاً بعناية أنّه حامل و أمين للرّسالة الّتي يحملها كي يبلّغها إلى رسل

الأرض. قال الله تعالى:

«إنّه لقول رسول كريم * ذي قوّة عند ذي العرش مكين * مطاع ثَمّ أمين». (التكوير/١٩-٢١)

و النّبي: من أخذ النبأ من الله ـ سبحانه ـ من غير واسطة، و صار حاملاً إيّاه من دون عناية أخذه من سفير و رسول إليه.

و كلاهما يقعان مفعولاً لبعث و أرسل. قال تعالى:

«فبعث الله النّبيّين». (البقرة/٢١٣)

«هو الّذي بعث في الأميّين رسولاً». (الجمعة/٢)

«هو الّذي أرسل رسوله بالهدى». (الصف/٩)

و ممّا ذكرنا يعلم أنّ تفسير الرسول بمن أرسل إليه الوحي و أمر بالبلاغ، و النّبي بمن أوحي إليه سواء أمر بالبلاغ أو لم يؤمر، في نهاية الوهن و السقوط. ضرورة أنّ البلاغ و عدمه خارجان عن مفهوم اللّفظين و أجنبيّان عنهما؛ لما عرفت أنّهما مأخوذان من الفعل اللّازم. فلا محصّل أن يقع الرّسول بعد الأمر بالبلاغ مفعولاً لبعث و أرسل، لأنّه تحصيل للحاصل. فتبيّن أنّ مرتبة تحقّق النبوّة و الرّسالة، قبل مرتبة البعث و الإرسال؛ و البعث و الإرسال متأخّران عن تحقّق الرسالة و النبوّة رتبةً، و زماناً أيضاً. قال تعالى:

«قال إنّي عبدالله آتاني الكتاب و جعلني نبيّاً». (مريم/٣٠)

فكان عيسى بن مريم صبيّاً في المهد و كان نبيّاً لم يبعث و لم يرسل. و قال تعالى:

«فاصدع بما تؤمر...». (الحجر/٩٤)

في تفسيرها عدّة من الروايات أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ كتم أمره ثلاث سنين حتى نزل عليه قوله تعالى: «فاصدع بما تؤمر». و في مروج الذهب ٢٨٢/٢:... فأقام بمكّة ثلاث عشرة سنة، و أخفى أمره ثلاث سنين.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا، أنّ النبيّ من كان يأخذ النبأ من الله مستقيماً بلا واسطة أحد.

و في البحار ٢٥٦/١٨، عن التوحيد، مسنداً عن عبيدبن زرارة، عن أبيه قال:

قلت لأبي‌عبدالله -عليه السّلام-: جعلت فداك؛ ما الغشية الّتي كانت تصيب رسول الله -صلّى الله عليه و آله و سلّم- إذا نزل عليه الوحي؟

قال: فقال: ذلك إذا لم‌يكن بينه و بين الله أحد. ذاك إذا تجلّى الله له.

قال: ثمّ قال: تلك النبوّة يا زرارة. و أقبل يتخشّع.

و الرسول من يأخذ الرسالة بوساطة الملك. فسمّي الرسول رسولاً، بعناية أنّه واجد للرّسالة؛ و النّبيّ نبيّاً، بعناية أنّه واجد للنّبأ.

قوله تعالى: «أوْ يُـرْسِلَ رَسُولاً...».

أي: يرسل تعالى ملكاً رسولا فيوحي ذلك الرسول بـإذنه تـعالى ما يـشاء -سبحانه- من المعارف و الشرائع إلى من يشاء من عباده المصطفين.

قوله تعالى: «وَ كَذلِكَ أوْحَـيْـنَا إلَـيْـكَ رُوحاً مِنْ أمْـرِنا».

عطف على ما تقدّم من التّكليمات الثلاثة. و قوله تعالى: «كذلك». الكاف للتّشبيه. و «ذلك» إشارة إلى ما تقدّم من أنواع التكليم الثلاثة. أي إنّ الله يكلّم البشر على سبيل الوحي بأنواعه و أنحائه، أو من وراء حجاب، أو يكلّمه بـإرسال رسول من السّماء إليه و يكلّمه و يكلّم غيره من الرسل بوساطته.

و العطف بالواو دون «أو» فيه دلالة على أنّ هذا الوحي القدسيّ ليس من سنخ أنواع التكليم الثلاثة المتقدّمة؛ بل هذا نوع آخر من صنيعه تعالى لابدّ أن يكون النبيّ و الرسول و الصّدّيق غير الرسول حاملاً و واجداً لهذا الروح القدسيّ؛ و لو لا ذلك، لم يتمّ و لم‌يكمل أمر الرسالة و النبوّة و الوصاية و الولاية، على ما سيجيء من البيان -إن شاء الله تعالى.

و قوله تعالى: «أوحينا إليك» و العدول من الغائب إلى الحضور و الخطاب إلى رسول الله، لعلّه لتشريفه و تكريمه -صلّى الله عليه و آله- لا لاختصاص ذلك الرّوح القدسيّ به؛ بل لابدّ منه في كلّ رسول و نبيّ و صدّيق و وصيّ.

و اختلف المفسّرون في المراد من هذا الروح. و أوجه ما قيل في المقام: إنّه

القرآن الكريم؛ فإنّه نور و هداية لجميع المؤمنين. (مجمع البيان ٣٧/٩)

و يرد عليه: انّ القرآن، و إن كان نوراً و برهاناً، إلاّ أنّه من المصاديق البارزة من أنواع التكليم الثلاثة. فإنّ القرآن جاء به رسول من رسل السماء -جبرائيل الأمين- إلى رسول الله -صلّى الله عليه و آله- و قرأه عليه. و هذا الروح ليس من قبيل الأصوات و الحروف، على ما سيجيء من البيان -إن شاء الله- بل هو أمر عينيّ نوريّ و علم مفاض من الله -سبحانه- إلى رسوله -صلّى الله عليه و آله.

قوله تعالى: «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الكتابُ و لَا الْإيمَانُ».

يمكن أن يقال: إنّ في هذا البيان إشارةً بل دلالةً على أنّ دراية الكتاب و الإيمان قد كانت متوقّفةً بإيحاء هذا الرّوح. فلابدّ من الالتزام بأنّ إيحاء هذا النور القدسيّ مقدّم رتبةً و زماناً على تحقّق كلّ واحد من أنواع التكليم الثلاثة، أو مقارن إيّاه، و لا فرق في ذلك بين جميع الكتاب و أبعاضه.

و قد تقرّر في محلّه أنّ الإيمان عمل كُلّه و مبثوث على الجوارح و القلوب. و يمكن أن يقال: إنّ المراد بالإيمان، هي العبادات المقرّرة و الوظائف المرسومة حسب ما جاء بها القرآن الكريم و الّتي أوحى الله إليه بنوع من أنواع التكليم من غير طريق القرآن، و علّمها و عرّفها و حمّلها بهذا الرّوح القدسيّ، و تعبّد -صلّى الله عليه و آله- بها و جميع أهل دعوته.

قوله تعالى: «وَ لكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً».

قد ذكرنا غير مرّة أنّ الجعل ليس مرادفاً للخلق، بل مرتبة الجعل في أمثال المقام بعد مرتبة تحقّق الخلق؛ مثل قوله تعالى: «هو الّذي جعل لكم اللّيل لتسكنوا فيه و النهار مبصراً» (يونس/٦٧) و قوله تعالى: «الّذي جعل لكم الأرض مهداً» (الزخرف /١٠) و قوله تعالى: «و الله جعل لكم الأرض بساطاً». (نوح/١٩) أي: خلق و جعل؛ أي: قرّر كذا و كذا من الغايات الحسنة الحكيمة.

و الظّاهر أنّ الضّمير في قوله تعالى: «و لكن جعلناه نوراً» راجع إلى الروح. ضرورة أنّ الكلام مسوق لبيان منزلة الروح و مقامه، و أنّ معرفة الكتاب و الإيمان

إنّما هو بالروح، و ذكر الكتاب ليس بالأصالة بل يتبع بيان شؤون الرّوح.

قوله تعالى: «نَهْدي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنا».

«نهدي به»؛ أي: بهذا الرّوح القدسيّ «من نشاء من عبادنا» الّذين أردنا و شئنا اصطفاءهم بكرامة النبوّة و الرسالة و كذلك اجتباء من نشاء من عبادنا بمنزلة الخلافة و الوصاية الرفيعة.

و قد ذكرنا أنّ هذا الروح القدسيّ يصطفي ـ تعالى شأنه ـ به الأنبياء و الرسل و الأوصياء و الصدّيقين أيضاً.

قوله تعالى: «وَ إِنَّكَ لَتَهْدي إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقيم».

أقول: هذا الخطاب لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ لبيان مصداق بارز ممّن يتحمّل هذا الرّوح القدسيّ و يهدي و يدعو به إلى الصراط المستقيم.

و ممّا ذكرنا يعلم أنّ إرجاع الضمير في قوله تعالى: «به» إلى «الكتاب» و أنّه تعالى يهدي بالكتاب من يشاء من الناس، غير سديد.

فالمستفاد من الآية الكريمة و ما سنتلو عليك من الدلائل و الشواهد، أنّ هذه المعارف و الشرائع حقائق يعرفها و يعلمها الإنسان الرسول و النبيّ و الصدّيق الوصيّ، من دون ارتياب و ترديد، على سبيل البداهة و العيان. فهم ـ صلوات الله عليهم ـ على بيّنة و بصيرة و حجّة من ربّهم في كلّ ما يدعون النّاس إليه و كلّ ما يفتون في الحوادث و الوقائع.

و إنّما يعرفون هذه المعارف و الشرائع بهذا الروح القدسيّ؛ و هو العلم المفاض من الله ـ سبحانه ـ على الأنبياء و الرسل و الصدّيقين في مرتبة متقدّمة على النبوّة و الرسالة رتبةً و زماناً. و هذا العلم مصون و معصوم بذاته. فهؤلاء الرجال الكرام واجدون لهذا الروح العلميّ. فبه يأخذون النبوّة و الرسالة و الشرائع. و به يتحمّلون‌ها و يحفظونها و يبلّغونها.

و حيث إنّ هذا العلم مصون و معصوم بذاته، يستحيل عروض السّهو و الخطأ و النسيان و اللّهو و اللّغو فيه. فهم ـ صلوات الله عليهم ـ آنس شيء بهذه المعارف و

الشرائع و بما يدعون الناس إليه من الحقائق الأخرويّة و أشخاصها و أعيانها. فهم أعرف الناس بما يشاهدون من عوالم الآخرة و البرزخ و أعيان الآخرة و أشخاصها؛ مثل الملائكة الّذين هم من أهل الآخرة.

إذا تقرّر ذلك، فانظر و اقض العجب ممّا أورده في الكشّاف ١٨٠/٤ في رواية عائشة نقلاً عن رسول الله ـصلّى الله عليه و آله ـ قال: فنظرت فوقي، فإذا به قاعد على عرش بين السّماء و الأرض ـيعني الملك الّذي ناداه ـ فرعبت، و رجعت إلى خديجة فقلت: دثّروني! دثّروني! فنزل جبريل و قال: «يا أيّها المدّثّر». و عن الزهري: أوّل ما نزل سورة «اقرأ بـاسم ربّك» إلى قوله: «ما لم يعلم». فحزن رسول الله(ص) و جعل يعلو شواهق الجبال. فأتاه جبريل فقال: إنّك نبيّ الله. فرجع إلى خديجة و قال: دثّروني و صبّوا عليّ ماءً بارداً. فنزل: «يا أيّها المدّثّر».

و فيه ١٧٤/: و قيل: دخل على خديجة و قد جئث فرقاً أوّل ما أتاه جبريل و بوادره ترعد، فقال: زمّلوني! زمّلوني! و حسب أنّه عرض له. فبينا هو على ذلك إذ ناداه جبريل: «يا أيّها المزّمّل».

أقول: هذه الأقاويل و نظائرها باطلة. و القائل لابدّ من أن يلتزم بـإبطال الحجّة بين الرسول و بين الله؛ إذ لا دليل عنده على أنّه نبيّ أو رسول. و كذلك بـإبطال الحجّة بين الرسول و أهل دعوته؛ إذ لا دليل له على رسالته و نبوّته حتّى يعتمد عليه أهل دعوته؛ فلا يجوز له ادّعاء النبوّة و البلاغ و التعليم.

و لم يعرف الزمخشريّ أنّ موقف الوحي موقف خطير و من أجلّ المواقف الّتي لا يمكن أن ينالها إلّا عدّة من أفاضل البشر، على سبيل الكرامة الخارقة للعادة و الطبيعة. و ليس مذعوراً و لا مرعوباً و لا مضطرباً، و ما فرّ من جبرائيل، و ما علا شواهق الجبال، و ما حسب أنّه عرض له شيء لا في عقله و لا في بدنه؛ بل كان ـصلّى الله عليه و آله ـ حاملاً لعرش العلم و واجداً إيّاه؛ يرى و يعرف جبرائيل بحقيقة العرفان، و يستأنس به، و يكلّمه مشافهةً و قبلاً. و كان عليه ـصلّى الله عليه و آله ـ سكينة العارفين و وقار المخبتين و طمأنينة الذاكرين.

و قال الرازيّ في تفسيره ١٨٩/٢٧: إنّ الرسول إذا سمعه من الملك، كيف

يعرف أنّ ذلك المبلّغ ملك معصوم لا شيطان مضلّ؟ و الحقّ أنّه لا يمكنه القطع بذلك إلاّ بناءً على معجزة تدلّ على أنّ ذلك المبلّغ ملك معصوم لا شيطان خبيث. و على هذا التقدير، فالوحي من الله تعالى لا يتمّ إلاّ بثلاث مراتب في ظهور المعجزات: المرتبة الأولى: إنّ الملك إذا سمع ذلك الكلام من الله تعالى، فلابدّ له من معجزة تدلّ على أنّ ذلك الكلام كلام الله تعالى. المرتبة الثانية: إنّ ذلك الملك إذا وصل إلى الرسول، لابدّ له أيضاً من معجزة. المرتبة الثالثة: إنّ ذلك الرسول إذا أوصله إلى الأمّة، فلابدّ له أيضاً من معجزة. فثبت أنّ التكليف لا يتوجّه على الخلق إلاّ بعد وقوع ثلاث مراتب من المعجزات.

أقول: نحن في غنىً وسعة عن هذه التكلّفات؛ إذ قد عرفت أنّ الأمر أجلّ و أعلى من ذلك. و قد جرت سنّته تعالى الحميدة القيّمة أن يؤيّد أنبياءه و رسله بروح القدس؛ و هو العلم المفاض على المعصوم على سبيل الكرامة الخارقة للعادة. فبه يعرفون هذه الأنواع الثلاثة من التكليم. و به يأخذون ما يأخذون، و يشاهدون الآخرة و أهلها و الملك من أهل الآخرة.

و أمّا العلوم المتعارفة ـ أي: القطع البرهانيّ و مكاشفة العارف ـ و إن كان غاية طاقة البشر في باب تحصيل العلوم و الأسف أنّ إصابة الواقع و عدمه مستورة عن القاطع و المكاشف، و خارجة عن اختيارهما.

و السرّ في ذلك أنّ القطع البرهانيّ و مكاشفة العارف ليس نوراً و كشفاً عن ذاته، فضلاً عن معلومه. فإنّك ترى عظماءهم و أهل البصيرة منهم، يختلفون في مسألة واحدة، و يخطّئ بعضهم بعضاً. و إنّما هو طريق عاديّ بين عقلاء الأمم، أصاب أو أخطأ. و عليه مدار نظام العالم في كثير من شؤونهم و أمورهم. غاية الأمر أنّه لو على فرض جواز تحصيل هذا العلم و سلوك هذا الطريق المخوف المهول في المعارف الإلهيّة، يكون عذراً للعالمين بهذا العلم، إن لم يتسامحوا في طريق تحصيله و تحقيقه؛ بخلاف علوم الأنبياء و الرسل، فإنّه نور بذاته، و حجّة بذاته على ذاته، و حجّة بذاته على معلومه أيضاً. فالأنبياء و الرسل يبشّرون بمن يجيء بعدهم و اللاحق منهم يصدّق جميع ما جاء به الأوّلون. و لو كان من عند غير الله، لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً.

و أنت إذا أتقنت ما ذكرناه، تعرف وهن ما ذكره الرازيّ حيث قال في تفسيره: إنّ الرسول إذا سمعه من الملك، كيف يعرف أنّ ذلك المبلّغ ملك معصوم لاشيطان مضلّ؟ و الحقّ أنّه لايمكنه القطع بذلك إلاّ بناءً على معجزة تدلّ على أنّ ذلك المبلّغ ملك معصوم لاشيطان خبيث.

أقول: إنّ علوم الأنبياء ليست من باب القطع كي يحتاج حصول القطع إلى المعجزة؛ بل كانت علومهم ـصلوات الله عليهمـ بالبداهة و العيان بالروح الّذي أيّدهم الله تعالى به. في البحار ۵۷/۲۵ و ۵۸، عن البصائر: الحسين بن محمّد، عن المعلّى، عن عبدالله بن إدريس، عن محمّد بن سنان، عن مفضّل بن عمر قال: قلت لأبي عبدالله ـعليه السّلامـ سألته عن علم الإمام عليه السّلام بما في أقطار الأرض و هو في بيته مرخيّ عليه ستره. فقال:

«يا مفضّل، إنّ الله ـتبارك و تعالىـ جعل للنّبيّ ـصلّى الله عليه و آلهـ خمسة أرواح: روح الحياة؛ فبه دبّ و درج. و روح القوّة؛ فبه نهض و جاهد. و رُوح الشّهوة؛ فبه أكل و شرب و أتى النساء من الحلال. و روح الإيمان؛ فبه أمر و عدل. و روح القدس؛ فبه حمل النبوّة.

فإذا قبض النّبيّ ـصلّى الله عليه و آلهـ انتقل روح القدس، فصار في الإمام. و روح القدس لا ينام، و لا يغفل، و لا يلهو، و لايسهو. و الأربعة أرواح تنام، و تلهو، و تغفل، و تسهو. و روح القدس ثابت يرى به ما في شرق الأرض و غربها و برّها و بحرها.»

بيان: قوله ـعليه السّلامـ: «فبه حمل النبوّة»؛ أي: علمها و عرفها و حفظها. و قد أفاد ـعليه السّلامـ أنّ المراد بالروح هو العلم المعصوم، كما أوضحناه تفصيلاً.

قوله ـعليه السّلامـ: «إذا قبض النبيّ، انتقل روح القدس فصار في الإمام.» فيه تصريح بعدم اختصاص هذا الروح القدسيّ بالأنبياء و الرسل، بل يفيضه تعالى إلى أوصيائهم أيضاً. و قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى: «نهدي به من نشاء من عبادنا»؛ أي: المقرّبين المصطفين؛ من الأنبياء و الرسل و أوصيائهم. و يختصّ بهم دون أممهم و

توابعهم. فالأمم ليست في عرضهم في هذه الكرامة الكبيرة الّتي لولا إفاضته تعالى عليهم، لما تمّ أمر الرسالة و النبوّة و الوصاية.

في البرهان ١٣٣/٤ عن محمّدبن يحي، عن محمّدبن الحسين، عن عليّبن أسباط، عن اسباطبن سالم، قال:

سأله رجل من أهل هيت -و أنا حاضر- عن قول اللّه -عزّ و جلّ-: «و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا».

فقال: منذ أنزل اللّه ذلك الروح على محمّد ما صعد السّماء. و إنّه لفينا.

و فيه عن سعدبن عبدالله مسنداً عن أبيجعفر عليه السّلام نحوه.

و في الكافي ٢٧٢/١: محمّدبن يحي، عن أحمدبن محمّد، عن موسىبن عمر، عن محمّدبن سنان، عن عمّاربن مروان، عن المنخل، عن جابر، عن أبيجعفر -عليه السّلام- قال: سألته عن علم العالم. فقال لي:

يا جابر، إنّ في الأنبياء و الأوصياء خمسة أرواح: روح القدس، و روح الإيمان، و روح الحياة، و روح القوّة، و روح الشّهوة. فبروح القدس -يا جابر- عرفوا ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى.

ثمّ قال: يا جابر، إنّ هذه الأربعة أرواح يصيبها الحدثان إلاّ روح القدس. فإنّها لا تلهو، و لا تلعب.

و فيه أيضاً ص ٢٧٤: محمّدبن يحي، عن عمرانبن موسى، عن موسىبن جعفر، عن عليّبن أسباط، عن محمّدبن الفضيل، عن أبيحمزة قال:

سألت أباعبدالله -عليه السّلام- عن العلم؛ أهو علم يتعلّمه العالم من أفواه الرجال، أم في الكتاب عندكم تقرؤونه فتعلمون منه.

قال: الأمر أعظم من ذلك و أوجب. أما سمعت قول اللّه -عزّ و جلّ-: «و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان»؟!

ثمّ قال: أيّ شيء يقول أصحابكم في هذه الآية: أيقرّون أنّه كان في حال

لايدري ما الكتاب و لا الإيمان؟

فقلت: لا أدري -جعلت فداك- ما يقولون.

فقال [لي]: بلى، قد كان في حال لايدري ما الكتاب و لا الإيمان، حتّى بعث اللّه تعالى الروح الّتي ذكر في الكتاب. فلمّا أوحاها إليه، علم بها العلم و الفهم. و هي الرّوح الّتي يُعطيها اللّه تعالى من شاء. فإذا أعطاها عبداً، علّمه الفهم.

أقول: في ذيل الرواية دلالة صريحة على أنّ المراد من الروح ليس هو الكتاب، كما زعمه بعض المفسّرين.

و قوله -عليه السّلام-: «لقد أنزل الله ذلك الروح على نبيّه. و ما صعد إلى السّماء منذ أنزل. و إنّه لفينا.» فيه دلالة صريحة على أنّ المراد بهذا الروح هو العلم الّذي يعطيه الله تعالى رسوله و أوصياءه الصدّيقين. و ليس المراد هو الكتاب. فإنّ نزول الكتاب مختصّ برسول الله، و لا نبيّ بعد نبيّنا -صلّى الله عليه و آله- بالضرورة. و الضمير في قوله تعالى: «جعلناه نوراً» و في قوله: «نهدي به من نشاء» راجع إلى الروح لا الكتاب، كما أوضحناه في تفسير الآية.

و في البحار ۵۹/۲۵، عن البصائر: أحمد بن محمّد، عن أبيه محمّد بن عيسى، عن عبدالله بن طلحة قال:

قلت لأبي عبداللّه -عليه السّلام-: أخبرني -يابن رسول اللّه- عن العلم الّذي تحدّثونا به؛ أمن صحف عندكم؟ أم من رواية يرويها بعضكم عن بعض؟ أو كيف حال العلم عندكم؟

قال: يا عبداللّه، الأمر أعظم من ذلك و أجلّ. أما تقرأ كتاب الله؟!

قلت: بلى.

قال: أما تقرأ: «و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب و لا الإيمان»؟! أفترون أنّه كان في حال لا يدري ما الكتاب و لا الإيمان؟

قال: قلت: هكذا نقرؤها. قال: نعم؛ قد كان في حال لا يدري ما الكتاب و لاالإيمان، حتّى بعث اللّه تلك الروح فعلّمه بها العلم و الفهم. و كذلك تجري تلك الروح؛ إذا بعثها اللّه إلى عبد، علّمه بها العلم و الفهم.

و فيه ٦٢/٢٥، عن البصائر: أحمدبن محمّد، عن ابن محبوب، عن الأحول، عن سلام بن المستنير قال: سمعت أباجعفر -عليه السّلام- و سئل عن قوله الله -تبارك و تعالى-: «و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا» فقال:

«الروح الّذي قال اللّه: «و أوحينا إليك روحاً من أمرنا» فإنّه هبط من السّماء على محمّد -صلّى اللّه عليه و آله- ثمّ لم يصعد إلى السّماء منذ هبط إلى الأرض.»

أقول: الآية الكريمة و الروايات المتقدّمة مفسّرة و شارحة للإجمال المذكور فى ذيل الرواية و سكوتها عن انتقال الروح إلى الإمام بعد الرسول و أنّه لم يصعد إلى السّماء منذ أوحى الله -سبحانه- إلى رسوله.

الآيات الثانية و الثالثة و الرّابعة:

قال تعالى: «وَ آتَيْنَا عيسَى بْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ». (البقرة/٨٧)

و قال تعالى: «و آتَيْنَا عيسَى بن مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ و أَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ». (البقرة/٢٥٣)

و قال تعالى: «إِذْ قالَ اللهُ يا عيسَى بْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتي عَلَيْكَ وَ عَلىٰ والِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النّاسَ في الْمَهْدِ وَ كَهْلاً». (المائدة/١١٠)

بيان:

الظّاهر أنّ المراد من البيّنات الّتي أعطاها تعالى لعيسى -عليه السّلام- هي

البيّنات المعجزة الّتي تحدّى عيسى بها أمّته و أهل دعوته؛ مثل تحدّي موسى بالعصا و اليد البيضاء، و مثل ما تحدّى سيّدنا و مولانا رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ أمّته و أهل دعوته بالقرآن الكريم.

و عطف قوله تعالى: «و أيّدناه بروح القدس» على البيّنات الخاصّة، فيه إشارة إلى أنّ تأييده تعالى عيسى بروح القدس، و إن كان آيةً من آياته تعالى، إلاّ أنّه ليس من سنخ البيّنات الخاصّة، بل هي آية مشتركة بين جميع الأنبياء و الرسل؛ كما تقدّم في قوله تعالى: «أوحينا إليك روحاً من أمرنا».

و قوله تعالى: «إذْ أيّدْتُكَ بِرُوحِ القُدُسِ تُكَلِّمُ النّاسَ في المَهْدِ وَ كَهْلاً» فيه دلالة على أنّ تأييده ـ تعالى شأنه ـ عيسى بروح القدس، فيه سببيّة و دخالة بحسب ظاهر الكلام في تكليمه ـ عليه السّلام ـ الناس في المهد و كهلاً بالنبوّة و إيتاء الكتاب؛ و لولاه، لمايقدر على هذه الكرامة العجيبة و المعجزة الباهرة. و قد أوضحنا في تفسير الآية الأولى أنّ صيرورة إنسان نبيّاً أو رسولاً أو وصيّاً، إنّما كان بعد مرتبة إفاضة الرّوح القدسيّ و بعد تأييده بهذا العلم الإلهيّ، أي في مرتبة متقدّمة على النبوّة و الرسالة.

و في الكافي ٢٨١/٢ و ٢٨٢: عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن محمّدبن خالد، عن أبيه، رفعه عن محمّدبن داود الغنويّ، عن الأصبغ بن نباته قال: جاء رجل إلى أميرالمؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ فقال: يا أميرالمؤمنين، إنّ أناساً زعموا أنّ العبد لا يزني و هو مؤمن.... فقال أميرالمؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ:

«صدقت. سمعت رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ يقول ـ و الدّليل عليه كتاب اللّه ـ: خلق اللّه ـ عزّ و جلّ ـ النّاس على ثلاث طبقات، و أنزلهم ثلاث منازل. و ذلك قول اللّه ـ عزّ و جلّ ـ في الكتاب: أصحاب الميمنة، و أصحاب المشأمة، و السّابقون. فأمّا ما ذكر من أمر السابقين، فإنّهم أنبياء مرسلون و غير مرسلين. جعل اللّه فيهم خمسة أرواح: روح القدس، و روح الإيمان، و روح القوّة، و روح الشّهوة، و روح البدن. فبروح القدس

بُعثوا أنبياء مرسلين و غير مرسلين. و بها علموا الأشياء. و بروح الإيمان عبدوا اللّه و لم يشركوا به شيئاً....»

و في الكافي ٢٧١/١: محمّدبن يحي، عن أحمدبن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن حمّادبن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن جابر الجعني قال: قال أبوعبدالله ـ عليه السّلام ـ:

«يا جابر، إنّ اللّه ـ تبارك و تعالى ـ خلق الخلق ثلاثة أصناف. و هو قول اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: «و كنتم أزواجاً ثلاثة۞ فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة۞ و أصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة۞ و السّابقون السّابقون۞ أولئك المقرّبون» [الواقعة/٧ـ ١١]. فالسّابقون هُم رسل اللّه ـ عليهم السّلام ـ و خاصّة اللّه من خلقه. جعل فيهم خمسة ارواح. أيّدهم بروح القدس. فبه عرفوا الأشياء. و أيّدهم برُوح الإيمان. فيه خافوا اللّه ـ عزّ و جلّ ـ....»

أقول: الروايات الشّريفة صريحة في أنّ روح القدس يعرف بها الإنسان الرسول و النّبيّ الرسالة و النبوّة و ملك الوحي و الكتاب. و يعرف بها الوصيّ الصّدّيق ملك التّحديث. و هكذا يعرفون بها الأشياء و الحقائق أيضاً. كما هو نصّ حديث المفضّل في صدر الرّوايات المتقدّمة و حديث اصبغ و جابر آنفاً.

الآيات الخامسة و السّادسة و السّابعة:

قال اللّه تعالى: «و إذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائكةِ إنّي خالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمأٍ مَسْنُونٍ۞ فَإذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدين». (الحجر/٢٨ و ٢٩)

و قال تعالى: «اَلّذي أحْسَنَ كُلَّ شَيءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الإنْسانِ مِنْ طِينٍ۞ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ ماءٍ مَهينٍ۞ ثمَ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فيهِ مِنْ رُوحِهِ». (السجدة/٧ـ ٩)

و قال تعالى: «إذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائكةِ إنّي خالقٌ بَشَراً مِنْ طينٍ۞ فَإذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدينَ». (ص/٧١ و ٧٢)

قال في القاموس ٢٢٨/٣: الخلق: التقدير. و الخالق في صفاته تعالى: المبدع

للشيء المخترع على غير مثال سبق.

أقول: الظّاهر أنّ معنى الخلق هو الإيجاد عن تقدير. قال الراغب في مفرداته ٢٥١/ في قوله تعالى: «الّذي خلقك فسّواك»: أي: جعل خلقتك على ما اقتضت الحكمة. و فيه أيضاً ص٢٥٢ في قوله تعالى: «رفع سمكها فسوّاها» (النازعات/٢٨): فتسويتها تتضمن بناءها و تزيينها المذكور في قوله تعالى: «إنّا زيّنّا السّماء الدّنيا بزينة الكواكب». [الصّافات/٦]

قال في القاموس ٣٤٥/٤: و استوى: اعتدل. و الرجل: بلغ أشدّه، أو أربعين سنة... و سوّاه تسويةً و أسواه: جعله سويّاً.... و ليلة السّواء: ليلة أربع عشرة، أو ثلاث عشرة.

و في نور الثقلين ١١٧/٤ عن معاني الأخبار مسنداً عن محمّدبن النعمان الأحول، عن أبي‌عبدالله عليه السّلام في قوله -عزّ و جلّ-: «فلمّا بلغ أشدّه و استوى» [القصص/١٤] قال: أشدّه ثمان عشر سنة. و استوى: التحى.

فالمستفاد من جميع ما ذكرنا أنّ التسوية في مورد خلقة الإنسان، إتمام خلقه و استكماله بحيث يكون تامّاً و مستعدّاً لإيفاء الغرض الّذي خلق له، لا الطّين الجامد المصوّر بصورة الإنسان قبل حلول روح الحياة فيه، و لا يصدق عليه أنّه إنسان سويّ يرى و يسمع و يبصر. و لابدّ من الالتزام بأنّ عنوان التسوية و الإتمام لا يتحقّق إلاّ بعد نفخ روح الحياة فيه. قال تعالى:

«أأنتم أشدّ خلقا أم السّماء بناها* رفع سمكها فسوّاها». (النازعات/٢٧ و ٢٨)

«الّذي خلقك فسوّاك فعدلك». (الانفطار/٧)

«و نفس و ما سوّاها». (الشمس/٧)

«ثمّ كان علقةً فخلق فسوّى». (القيامة/٣٨)

«فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويّاً». (مريم/١٧)

فاتّضح أنّ المراد بالتّسوية إنّما بعد تحقّق الخلقة في هذه الآيات الثلاث و غيرها. أي: صار بشراً سويّاً واجداً لروح الحياة الّتي به يدبّ و يدرج، و به يسمع و يبصر.

و لا يستقيم أن يقال: إنّ قوله تعالى: «و نفخت فيه...» و «نفخ فيه...» عطف تفسيريّ في هذه الآيات الثلاث على قوله تعالى: «سوّيته» و «سوّاه». بل لابدّ من الالتزام بأنّ الرّوح الّذي نفخ بعد مرتبة التّسوية هو الروح القدسيّ العلميّ، به يعرف الأنبياء النبوّة و الرسالة و الشرائع و المعارف و الحقائق.

قوله تعالى: «فَقَعوا لَهُ سَاجِدينَ».

أقول: التعبير بالفاء الدالّة على الترتيب، فيه دلالة واضحة على أنّ أمره تعالى الملائكة بالسجود لآدم بعد ما علّم آدم الأسماء كلّها؛ اي: بعد إفاضة الروح القدسيّ عليه. و يشهد على ذلك أيضاً قوله تعالى:

«و علّم آدم الأسماء كلّها ثمّ عرضهم على الملائكة... قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلمّا أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنّي أعلم غيب السموات و الأرض و أعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون». (البقرة/٣١-٣٣)

بيان: في مروج الذهب ٣٣/١ في خطبة كريمة لعليّ أميرالمؤمنين ـعليه السّلامـ في إبتداء خلق العالم و خلق آدم، فساق الكلام إلى أن قال:

«فلمّا خلق اللّه آدم، أبان فضله للملائكة و أراهم ما خصّه به من سابق العلم من حيث عرّفه عند استنبائه إيّاه أسماء الأشياء. فجعل اللّه آدم محراباً و كعبةً و باباً و قبلةً أسجد إليها الأبرار و الروحانيّين الأنوار. ثمّ نبّه آدم على مستودعه....»

و في البحار ١٥٠/١١، عن تفسير مولانا الإمام العسكريّ ـصلوات الله و سلامه عليهـ في تفسير قوله تعالى: «و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس أبى و استكبر و كان من الكافرين» (البقرة/٣٤) قال ـعليه السّلامـ:

«و لمّا امتحن الحسين ـعليه السّلامـ و من معه... قال لعسكره: أنتم في حلّ من بيعتي. فالحقوا بعشائركم و مواليكم. و قال لأهل بيته: قد جعلتكم في حلّ من مفارقتي. فإنّكم لا تطيقونهم لتضاعف أعدادهم و قواهم. و ما المقصود غيري. فدعوني و القوم....

إنّ اللّه تعالى لمّا خلق آدم و سوّاه، و علّمه أسماء كلّ شيء، و عرضهم على الملائكة، جعل محمّداً و عليّاً و فاطمة و الحسن و الحسين أشباحاً خمسة في ظهر آدم. و كانت أنوارهم تضيء في الآفاق من السّموات و الحجب و الجنان و الكرسيّ و العرش. فأمر اللّه الملائكة بالسّجدة لآدم، تعظيماً له أنّه قد فضّله بأن جعله و عاءً لتلك الأشباح الّتي قد عمّ أنوارها في الآفاق...»

بيان: ظاهر الخطبة الكريمة و صريح رواية الحسين الشهيد ـ عليه السّلام ـ أنّ موطن سجود الملائكة لآدم ـ عليه السّلام ـ إنّما كان بعد ما سوّاه، ثمّ بعد تعليم الأسماء و بعد استنبائه تعالى من الملائكة و أمره تعالى لآدم أن ينبّئ الملائكة الأسماء. كما أنّ ظاهر الخطبة الشريفة و الرواية المباركة أنّ لتعليم الأسماء لآدم و تكريمه تعالى إيّاه بذلك دخلاً في سجود الملائكة لآدم، و السّجود مترتّب على إفاضة الروح القدسيّ و تعليم الأسماء، و كذلك مترتّب على حمل آدم أنوار الأشباح الخمسة.

أقول: قد اتّضح من جميع ما ذكرنا، أنّ المستفاد من قوله تعالى: «و علّم آدم الأسماء كلّها» في حقّ آدم ـ عليه السّلام ـ هو عين ما يفيده قوله تعالى: «و أيّدناه بروح القدس» ـ على ما أوضحناه سابقاً ـ في حقّ عيسى بن مريم ـ عليه السّلام. و هو إفاضة العلم الّذي به يعرف الأشياء بداهةً و عياناً و الأسماء و مسمّياتها. فراجع الروايات الواردة في هذا الباب في نور الثقلين ج١ في تفسير قوله تعالى: «و علّم آدم الأسماء كلّها» و البحار ١٤٦/١١ و ١٤٧.

و يؤيّد ما استظهرناه في تفسير الروح المذكور في هذه الآيات الثلاث عدّة من الروايات:

منها ما رواه في البرهان ٣٤٢/٢ عن ابن بابويه، مسنداً عن محمّد بن مسلم قال:

سألت أبا جعفر ـ عليه السّلام ـ عن قوله اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: «و نفخت فيه من روحي»

قال: روح اختاره و اصطفاه، و خلقه و أضافه إلى نفسه، و فضّله على جميع الأرواح. فأمر، فنفخ منه في آدم.

و فيه عنه مسنداً عن أبي‌جعفر الأصمّ قال:

سألت أباجعفر -عليه السّلام- عن الروح الّتي في آدم و الّتي في عيسى، ماهي.

قال: روحان مخلوقتان اختارهما اللّه و اصطفاهما هما روح آدم و روح عيسى.

أقول: إنّ الرواية الشّريفة، و إن لم‌تكن مسوقةً في تفسير الآية الكريمة، إلاّ أنّها لاتخلو من الإشعار بتفسير الآية و التعرّض للرّوح الّتي في عيسى. و فيها قرينة واضحة في أنّ الرّوح الّتي في آدم من قبيل الرّوح الّتي في عيسى أيضاً. و قد عرفت في تفسير قوله تعالى: «إذ أيّدتك بروح القدس» و في تفسير قوله تعالى: «و أيّدناه بروح القدس» أنّه هو الروح القدسيّ؛ أي: العلم المفاض من الله -سبحانه- على عيسى و على آدم أيضاً.

و فيه عنه أيضاً، مسنداً عن أبي‌بصير، عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- في قول الله -عزّ و جلّ-: «و نفخت فيه من روحي» قال: من قدرتي.

و في تفسير العيّاشي ٢٤١/٢: و في رواية سماعة عنه: خلق آدم فنفخ فيه. و سألته عن الرّوح. قال: هي من قدرته من الملكوت.

أقول: الظّاهر أنّ المسؤول عنه في قوله: «عنه» و «سألته» هو الصّادق -عليه السّلام. و قد تقدّم في حديث المفضّل عن الصّادق -عليه السّلام-:

...إذا قبض النّبيّ -صلّى اللّه عليه و آله- انتقل روح القدس فصار في الإمام....

قلت: جعلت فداك؛ يتناول الإمام ما ببغداد بيده؟

قال: نعم؛ و مادون العرش.

فعليه يمكن أن يقال: إنّ قوله -عليه السّلام-: «من قدرتي» و «من قدرته» في الحديثين السابقين تفسير للرّوح بالقدرة و أنّ الروح كما أنّه عبارة عن العلم المفاض من الله -سبحانه- على عباده المصطفين، كذلك بعينه هو قدرة مفاضة من الله -سبحانه- على من يشاء. و ملخّص القول أنّ الرّوح كما أنّه منطبق على العلم المفاض من الله،

كذلك منطبق على القدرة المفاضة أيضـاً. و سنزيده توضيحاً خلال الأبحاث.

الآية الثامنة:

قال الله تعالى: «فَادْعُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدّينَ وَ لَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ﴿ رفيعُ الدَّرَجاتِ ذُو العَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ﴿ يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا يَخْفَىٰ عَلَى اللهِ مِنْهُمْ شَيءٌ لِمَنِ المُلكُ اليَوْمَ لِلّهِ الوَاحِدِ القَهّارِ﴿ اليومَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللهَ سَريعُ الْحِسَابِ». (المؤمن/١٤-١٧)

بيـان:

«مخلصين له الدّين»؛ أي: أخلصوا طاعتهم و عبادتهم لله -سبحانه- وحده دون من سواه. أو المراد أنّه تعالى له مالكيّة التشريع و التقنين، و هو حقّ طلق لله -سبحانه. و هذا من أعلى مراتب التوحيد. لوضوح أنّ قوله تعالى: «مخلصين» حال من الفاعل، و «الدّين» منصوب به على المفعوليّة، و قوله تعالى: «له» متعلّق بـ «مخلصين» أيضاً. و المعنى: ادعوا الله حال أنّكم مخلصين الدّين لله لا شريك له. و أوضح منه قوله تعالى:

«ألا لله الدّين الخالص». (الزمر/٣)

في البحار ٩٨/٢٤١، عن الصّادق -عليه السّلام- في دعائه يوم عرفة:

«.... و الحلال ما حلّلت. و الحرام ما حرّمت. و الدّين ما شرعت. و الأمر ما قضيت....»

أقول: و هذا اوجه الثاني هو الأظهر في الآية الكريمة.

قوله تعالى: «رَفيعُ الدَّرَجاتِ».

يمكن أن يقال: إنّ «رفيع» فعيل بمعنى الفاعل. أي: رافع لدرجات عباده العارفين العابدين.

قوله تعالى: «ذو الْعَرشِ».

أي: مالك العرش، أو: ربّ العرش. و العرش له إطلاقات في القرآن الكريم. و المعنى البارز الواضح منها، هو العلم الّذي لا يقدّر قدره، و هو محتوٍ على كلّ شيء.

قوله تعالى: «يُلْقِي الرُّوحَ».

الإلقاء على ما يستفاد من القاموس ٣٨٩/٤، أنّه بمعنى الطرح.

أقول: قد استعمل «ألقى» في القرآن الكريم كثيراً في الأمور المحسوسة المعلومة المادّيّة. قال تعالى:

«و ألقىٰ في الأرض رواسي أن تميد بكم». (النحل/١٥)

و قد استعمل لآي القرآن الكريم أيضاً. قال تعالى:

«إنّا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً». (المزّمّل/٥)

«أألقي عليه الذّكر من بيننا بل هو كذّاب أشر». (القمر/٢٥)

«و ما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلّا رحمةً من ربّك». (القصص/٨٦)

أقول: هذه الآيات الثلاث في مورد القرآن من الأمور المحسوسة المعلومة أيضاً. فإنّ القرآن النازل على رسول‌الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ إنّما نزل ألفاظاً و حروفاً يقرأ و يُتلى. و لا ينبغي أن يتوهّم أنّ القرآن النّازل إنّما هي المعاني المجرّدة و الألفاظ من رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله.

قوله تعالى: «الرُّوح».

فيه أقوال: الأوّل: إنّ المراد منها القرآن. الثاني: الوحي. و الثالث: النبوّة. و الرابع: جبرائيل.

أقول: قد تقدّم في تفسير قوله تعالى: «و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا...» (الشورى/٥١ و ٥٢) أنّ الروح المذكور في هذه الآيات ليس من أنواع التكليم الثلاثة المذكورة، بل هو قسم خاصّ آخر من التكليم الإلهيّ. فلا يصحّ و لا يستقيم تفسير الروح بالقرآن و بالكتب النّازلة على الأنبياء و الوحي و النبوّة و جبرائيل.

فلاينطبق تفسير الروح على شيء ممّا ذكروه من الأقوال.

فتعيّن ممّا ذكرنا، أنّ المراد من الرّوح في المقام، هو العلم المفاض من الله ـسبحانه ـ على من يشاء من عباده المقرّبين؛ الأنبياء، أو الأوصياء الصّدّيقين. فبه تعرف النبوة و الرّسالة و الإمامة و الخلافة. و به يتمّ و يستكمل أمر الرسالة و البلاغ و الإنذار.

قوله تعالى: «لِيُنْذِرَ» في مرحلة التعليل لقوله: «يُلْقِي الرُّوحَ».

و المراد من «يوم التّلاق» يوم القيامة. أي: يوم برز الخلائق من قبورهم. و الموقف النهائيّ في هذا اليوم موقف الحساب و العرض الأكبر على الله؛ يلقون ربّهم لمحاسبة أعمالهم.

الآية التاسعة

قال تعالى: «ينزّلُ الْمَلائكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أمْرِهِ عَلىٰ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبَادِهِ أنْ أنْذِرُوا أنّه لَا إلهَ إلاّ أنَا فَاتَّقُونِ». (النحل/٢)

بيـان:

قد أثنى الله تعالى على نفسه و مجّده باعطائه أجلّ نعمة من نعمائه على أشرف عبد من عباده، و هو تنزيله تعالى الملائكة و الرُّوح عليه تفضّلاً على خلقه، ليدعوهم إلى الإقرار بوحدانيّته و الإيمان بالآخرة و شرائعه الحكيمة القيّمة.

و الظاهر أنّ الباء في قوله تعالى: «بالروح» بمعنى المصاحبة، و ليس منزلة الباء في الآية الكريمة بمنزلة الباء في قوله تعالى: «نزل به الرّوح الأمين * على قلبك». (الشعراء/١٩٣ و ١٩٤). فإنّ الباء في تلك الآية للتعدية ـأي: أنزله الروح الأمين على قلبك بأمر الله ـ بخلاف الآية المبحوثة. فإنّ كلّ واحد من الملائكة و الرّوح منزّل من الله ـسبحانه ـ في عرض سويّ، و مستقلّان فى حدّ نفسهما و بعناية خاصّة لكلّ واحد منهما.

و قرئ: «تنزل الملائكة بالرّوح» بالفعل اللّازم. و لكلّ من القراءتين وجه وجيه. و عليه تكون الآية الكريمة بمنزلة قوله تعالى: «تنزّل الملائكة و الرّوح...». (القدر/٥)

و اختلفت الأقوال في تفسير الرّوح في هذه الآية الكريمة. فقيل: إنّ المراد به الوحي. و قيل: القرآن. و قيل: النبوّة. (تفسير الرازي ٣٤/٣١)

أقول: يرد عليه أوّلاً: انّه لا دليل من ظاهر الآية على شيء من تلك الأقوال.

و ثانياً: قد ذكرنا سابقاً أنّ القرآن و الوحي و النبوّة من أنواع التكليم الثلاثة، و الرّوح المذكور في هذه الآيات ـ سيّما في قوله تعالى: «و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا...» ـ قد وقع في مقابل أنواع التكليم الثلاثة، و ليس من سنخها و جنسها؛ لما ذكرنا أنّ العطف بالواو دون «أو» دليل ظاهر على أنّ الإيحاء بالرّوح ليس قسيماً لها بل هو قسم خاصّ من التكليم الإلهيّ.

و ثالثاً: انّ الظاهر في الآية أنّ الملائكة و الرّوح ينزلان على جميع من اصطفاه تعالى من الرسل بالسّفارة و الرسالة، لا خصوص نبيّنا ـ صلّى الله عليه و آله. فيسقط القول بأنّ المراد من الرّوح هو القرآن.

و قد عرفت أيضاً في تفسير قوله تعالى: «ما كان لبشر أن يكلّمه الله...» أنّ الوحي و النبوّة عبارة عن التكليم الّذي ليس فيه وساطة الملك. فذكر الله تعالىٰ الملائكة في هذه الآية دليل قاطع على أنّ الرّوح ليس بمعنى الوحي و النبوّة. لأنّ وساطة الملائكة إنّما هو في الرسالة فقط دون غيرها من التكليم.

و قوله تعالى: «مِنْ أمْرِهِ»؛ أي: بأمره. و هو المناسب بقراءة «تنزل» بالفعل اللّازم.

و لا دلالة و لا شهادة في لفظ الأمر في الآية الكريمة أنّ الأمر المذكور فيها من عالم الأمر و من سنخه. بل الأمر في هذه الآية و نظائرها من مصاديق المعنى اللّغويّ بالمعنى المصدريّ؛ مثل قوله تعالى: «ألا لَهُ الخلق و الأمر». (الأعراف/٥٤)

قوله تعالى: «أنْ أنْذِرُوا» منصوب بنزع الخافض، و بمنزلة التعليل لقوله

تعالى: «ينزّل الملائكة بالرّوح». أي: لينذروا، أو: بأن ينذروا.

قال في المجمع ٣٤٩/٦: هذا تفسير للرّوح المنزل و بدل منه. فـإنّ المعنى: تنزل الملائكة بأن أنذروا أهل الكفر و المعاصي بأنّه لا إله إلاّ أنا. أي: مروهم بتوحيدي و بأن لا يشركوا بي شيئاً.

أقـول: مـا ذكـره ـقـدّس سـرّهـ إنّما هـو بـنـاءً عـلى أنّ الباء في قـولـه تـعـالى: «بالرّوح» بمعنى التعديّة؛ مثل قوله تعالى: «نزل به الرّوح الأمين على قلبك». فعليه يكون الرّوح ما به يقع الإنذار. و قد عرفت أنّ الرّوح و الملائكة في عرض سويّ و نازلان معاً، بل نزول الروح متقدّم رتبةً، و لعلّه زماناً أيضاً.

فالتحقيق أنّ قوله تعالى: «أن أنذروا» ليس بدلاً عن الروح، و لا تفسيراً لها؛ بل الظاهر أنّ هذه الجملة بمنزلة التعليل لنزول الملائكة و الروح على هؤلاء المرسلين الكرام. و هذه الجملة قول الملائكة و بعينها مصداق للرّسالة الّتي يلقونها على هؤلاء الرسل كي يعرّف الملائكة بهذا الروح بحقيقة العرفان و هذه الرسالة الّتي تلقى إليهم فيحملونها و يبلّغونها إلى الكفّار و العصاة فينذرونهم و يأمرونهم بالإقرار بالتّوحيد و بالطّاعة و التّقوى. فى البحار ٦٣/٢٥، عن البصائر: محمّدبن عيسى، عن ابن أسباط، عن عليّ بن أبي‌حمزة، عن أبي‌بصير، عن أبي‌جعفر ـعليه السّلامـ قال: سألته عن قول الله تعالى: «ينزّل الملائكة بالرّوح من أمره على من يشاء من عباده». فقال:

«جبرئيل الّذي نزل على الأنبياء. و الرّوح تكون معهم، و مع الأوصياء، و لا تفارقهم؛ تفقّههم، و تسدّدهم من عند اللّه، و أنّه لا إله إلاّ اللّه، محمّد رسول اللّه. و بهما عبداللّه، و استعبد اللّه على هـٰذا، الجنّ و الإنس و الملائكة. و لم يعبد اللّه ملك، و لا نبيّ، و لا إنسان، و لا جانّ، إلاّ بشهادة أن لا إله إلاّ اللّه و أنّ محمّداً رسول اللّه. و ما خلق اللّه خلقاً إلاّ للعبادة.»

أقول: قوله ـعليه السّلامـ: «الرّوح تكون معهم» إشارة إلى ما ذكرناه من أنّ نزول الرُّوح متقدّم رتبةً، بل لعلّه زماناً أيضاً على النبوّة و الرسالة.

و قوله ـعليه السّلامـ: «يفقّههم و يسدّدهم» إشارة إلى أنّ العرفان و

السّداد -أي: المصونيّة و المعصوميّة في التفقّه و العرفان- بهذه الرّوح الّتي كانت معهم.

و قوله -عليه السّلام-: «تكون معهم و مع الأوصياء» قرينة صريحة في أنّ المراد بالروح هو العلم لا الرّسالة و النبوّة و القرآن؛ لوضوح أنّه لا نبيّ بعد نبيّنا، و لا رسولٌ و لا قرآنٌ.

و في الكافي ٢٧٤/١، عن سعد الإسكاف قال:

أتى رجل أمير المؤمنين -عليه السّلام- يسأله عن الروح: أليس هو جبرئيل؟

فقال له أمير المؤمنين -عليه السّلام-: جبرئيل -عليه السّلام- من الملائكة. و الرّوح غير جبرئيل.

فكرّر ذلك على الرّجل. فقال له: لقد قلت عظيماً من القول! ما أحد يزعم أنّ الروح غير جبرئيل!

فقال له أمير المؤمنين -عليه السّلام-: إنّك ضالّ تروي عن أهل الضّلال. يقول اللّه تعالى لنبيّه -صلّى اللّه عليه و آله-: «أتى أمر اللّه فلا تستعجلوه سبحانه و تعالى عمّا يشركون ينزّل الملائكة بالروح». و الرّوح غير الملائكة -صلوات اللّه عليهم.

توضيح و تفسير:

لفظ الأمر في هذه الآيات الّتي أوردناها و في غيرها، قد استعمل في المعنى المصدريّ؛ مثل قوله تعالى: «ألا له الخلق و الأمر تبارك الله ربّ العالمين» (الأعراف/٥٤)؛ أي: إنّ له تعالى مالكيّة الخلق و الأمر وحده لا شريك له.

و قد استعمل أيضاً في اسم المصدر؛ مثل قوله تعالى: «أتى أمر الله فلا تستعجلوه» (النحل/١) و قوله تعالى: «و قُضي الأمر و استوت على الجوديّ». (هود/٤٤)

و قد تقرّر في محلّه بحسب الآثار و الاستظهار: انّ القول منه تعالى و أمره

ـسبحانهـ بالمعنى المصدريّ، ليس إلاّ فعله. و فعله ـسبحانهـ لا كيف له و لا طور، و لا يتصوّر و لا يتوهّم. و مرتبة هذا الأمر ـبحسب ما يستفاد من الكتاب و السّنّةـ متأخّرة عن مرتبة قدره و قضائه تعالى. و واضح أنّ إطلاق الأمر على هذه الحقيقة القدسيّة، من باب الاشتراك اللّفظيّ؛ لوضوح مباينة أمره تعالى بهذا المعنى مع الأمر من جميع من سواه ـسبحانه. فلهذا لم أجد في الآيات الكريمة الّتي فيها لفظ الأمر ـعلى كثرتهاـ ما يتعرّض لتفسير هذه الحقيقة القدسيّة.

فعلى ما ذكرنا، يصحّ و يستقيم أن يقال في تفسير قوله تعالى «بأمره»: أي: بسبب أمره تعالى. و في قوله تعالى: «من أمره»: أي: نشأ و تحقّق من أمره و عن أمره. فالأمر بالمعنى المصدريّ سبب و منشأ لجميع الأعيان و الحوادث، بل الظاهر كونه سبباً لإيجاد الألفاظ أيضاً. كما أنّ الأمر بالمعنى الثاني ـأي: الاسم المصدريّ ـأيضاً من المخلوق و الحوادث الّتي نشأ من الأمر بالمعنى الأوّل؛ مثل قوله تعالى: «أتى أمر الله فلاتستعجلوه» و غيرها من الآيات.

فإن قلت: فأيّ مانع أن يقال إنّ قوله تعالى: «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (يس/٨٢) و نظائره مسوق لتفسير حقيقة الأمر الّذي هو فعله ـسبحانه؟

قلت: كلّا! ضرورة أنّ هذه الآية مسوقة في مقام إبطال مقالة المنكرين للمعاد حيث قال: «من يحي العظام و هي رميم» و أجاب تعالى بقوله:

«قل يحييها الّذي أنشأها أوّل مرّة.... أو ليس الّذي خلق السّموات و الأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى و هو الخلّاق العليم». (يس/٧٨-٨١)

و خلاصة الجواب: إنّ الّذي خلق السموات و الأرض، و لم تك شيئاً، فكيف لايقدر على إحياء العظام ـفإنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز سواءـ إذ لايحتاج إلى معونة و لا استعانة و إنّما ينشئها و يعيدها بأمره من غير فترة و لا مهلة.

و هذه الآية نظير قوله تعالى: «ما كان لله أن يتّخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون». (مريم/٣٥) و الآية الكريمة في إبطال مغالطة من أنكر

ولادة عيسى من غير أب، لجهالتهم بأنّ الله يقدر على خلق ما يشاء ممّا يشاء كيف يشاء، و لاينحصر خلقه تعالى على السبيل المتعارف أو العلّيّة و المعلوليّة على سنّة التناسل.

الآية العاشرة:

قال الله تعالى: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبّي». (الإسراء/٨٥)

بيـان:

الظّاهر أنّ تعيين السائلين عن الروح خارج عن غرض الآية و إنّما المهمّ فيها الجواب عن حقيقة الروح الّتي وقع السؤال عنها.

و واضح عند أولي الألباب أنّ سياق هذه الآية قريب من سياق الآيات المتقدّمة في هذا الباب؛ و هو أنّ الروح إنّما هو من صنعه و من أمره و من خلقه؛ كما في قوله تعالى:

«و كذٰلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا». (الشورى/٥٢)

«ينزّل الملائكة بالروح من أمره». (النحل/٢)

فيشعر إشعاراً قويّاً أنّ الروح في هذه الآية عين الروح المذكورة في الآيات السابقة؛ و هو العلم المفاض من الله ـ سبحانه ـ على من يشاء من عباده المقرّبين.

و لعلّ الفرق بين هذه الآية و ما تقدّمها أنّ في هذه الآية إشعاراً في دفع توهّم الناس و الشبهات الّتي نشأت من النّصارى و ما وقع من الخبط و الخلط في باب التوحيد و في الروح الّتي في عيسى ـ عليه السّلام.

و إليه يشير ما رواه في البحار ٧٠/٢٥، عن البصائر عن أحمدبن محمّد و ابن يزيد، عن ابن فضّال، عن أبي جميلة، عن محمّد الحلبيّ، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله ـ عزّ و جلّ ـ: «يسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربّي» قال:

«إنّ اللّه ـ تبارك و تعالى ـ أحد صمد. و الصّمد الشيء الّذي ليس له جوف.

و إنّما الروح خلق من خلقه؛ له بصر و قوّة و تأييد. يجعله اللّه في قلوب الرسل و المؤمنين.»

أقول: تفسير الروح بالعلم ـ كما استظهرناه ـ أظهر الوجوه و الأقوال الّتي ذكرها المفسّرون في تفسير الآية. و يؤيّده ما رواه في البحار ٦٨/٢٥، عن البصائر، عن أحمدبن محمّد، عن الأهوازيّ، عن فضالة، عن عمربن أبان الكلبي، عن أبي‌بصير قال: قلت لأبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ: «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي و ما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً»؟ قال:

«هو خلق أعظم من جبرئيل و ميكائيل. كان مع رسول اللّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ يوفّقه. و هو معنا أهل البيت.»

و فيه عن البصائر عن أحمدبن محمّد، عن عليّ‌بن الحكم، عن حفص الكلبي، عن أبي‌بصير، مثله. و فيه أيضاً عن البصائر: ابن‌يزيد، عن الحسن‌بن عليّ، عن اسباط‌بن سالم قال: سألت أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ عن قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «يسألونك عن الروح قل الرّوح من أمر ربّي». قال:

«خلق أعظم من جبرئيل و ميكائيل. و هو مع الأئمّة.»

و فيه ٦٨/ و ٦٩، عن البصائر: أحمدبن محمّد، عن عليّ‌بن الحكم، عن سيف‌بن عميرة، عن أبي‌بصير قال:

سألت أباعبداللّه ـ عليه السّلام ـ عن الروح قل الروح من أمر ربّي؟
فقال أبوعبداللّه ـ عليه السّلام ـ: خلق أعظم من جبرئيل و ميكائيل. و هو مع الأئمّة، يفقّههم.
قلت: «و نفخ فيه من روحه» [السجدة/٩]؟
قال: من قدرته.

و فيه ٦٩/، عن البصائر: إبراهيم‌بن هاشم، عن يحيى‌بن أبي‌عمران، عن يونس، عن ابن‌مسكان، عن أبي‌بصير قال: سألت أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ عن قول الله ـ عزّ

و جلّ ـ: «و يسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربّي». قال:

«خلق أعظم من جبرائيل و ميكائيل. كان مع رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله. و هو مع الأئمّة. و هو من الملكوت.»

توضيح و تفسير في بيان أمور:

الأمر الأوّل:

قد اتّضح و تبيّن ممّا ذكرنا، أنّ المراد من الروح في الآيات الّتي تلوناها عليك، هو الّذي يفيضه تعالى على أنبيائه و رسله و الصدّيقين خاصّةً؛ يعلمون ما يعلمون به على سبيل البداهة و العيان؛ لا ينذرون عن شيء، و لا يبشّرون بشيء، و لا يبلّغون شيئاً، إلّا بعد معرفة تلك الحقائق عياناً.

و إيّاك أن تتوهّم أنّ الروح في هذه الآيات الكريمة هي النفس الإنسانيّة. إذ لا دليل على ذلك في شيء من هذه الآيات. بل عرفت أنّ المراد من الروح في هذه الآيات نوع خاصّ من التكليم الإلهيّ؛ و هو حقيقة نوريّة مجرّدة يلقيه تعالى إلى الإنسان الرسول و النبيّ و غيرهما من الصدّيقين أيضاً على سبيل الإعجاز و خرق العادة، على نحو التحدّي، أو لإبراز الكرامة لأوليائه.

و أمّا استعمال الروح في مورد النفس، فكثير في الروايات. و هذا هو الّذي يمكن أن يكون موجباً للخلط و الالتباس أنّ المراد من لفظ الرّوح في هذه الآيات النفس الإنسانيّة.

فالتحقيق أنّ الرّوح في هذه الآيات غير النفس. و على عهدة الباحث التحرّيّ في كلّ مورد و مورد من الآيات و الروايات. فلا يصحّ و لا يستقيم الاستدلال بهذه الآيات على تجرّد النفس الإنسانيّة.

و لو قام ألف دليل على تجرّد النفس، فليست هذه الآيات من جملتها. بل الكلام في الغرض المسوق له الآيات، أجنبيّ عن تجرّد النفس و عدمه و خارج عنه.

فإنّ بعضاً من الآيات في مقام الامتنان و الحنان على أوليائه[1]؛ و بعضها مسوق في مقام تحصين علومهم و معارفهم و تبشيرهم و إنذارهم عن الخطأ و الزّلل[2]؛ و بعضها في مقام التشريف و التكريم[3] و غيرها.

هذا كلّه في الأنبياء و الأوصياء و الصدّيقين. و أمّا غيرهم من أفراد الناس، فيعلمون شيئاً كثيراً بالإلهامات الفطريّة؛ كما قال ـ تعالى اسمه ـ: «و نفس و ما سوّاها؞ فألهمها فجورها و تقواها» (الشمس/٧ و ٨)، من المستقلّات العقليّة على عرضها العريض؛ ينالونها و يقتبسون نور العلم بإذن الله، سيّما بعد إرشاد الأنبياء و تذكيراتهم، و خاصّةً بعد المجاهدة الكاملة و التزكية البالغة. «و الّذين اهتدوا زادهم هدًى و آتاهم تقواهم». (محمّد ـ صلّى الله عليه و آله ـ /١٧)

و هذا القسم من الأنوار و الحكم، مع سعتها و كثرتها، من المقدورات البشريّة و في وسعهم؛ قد أيّدهم الله به دون حدّ الإعجاز.

و قد وقعت في كثير من الروايات أرواح أربعة أخرى قسيمةً لهذا الروح العلميّ الخاصّة للأنبياء و الصدّيقين. منها ما في الكافي ٢٨١/٢ و ٢٨٢: جاء رجل إلى أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ فقال: يا أمير المؤمنين، إنّ أناساً زعموا أنّ العبد لايزني و هو مؤمن.... فقال أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ:

«.... فأمّا ما ذكر من أمر السّابقين، فإنّهم أنبياء مرسلون و غير مرسلين. جعل الله فيهم خمسة أرواح: روح القدس، و روح الإيمان، و روح القوّة، و روح الشّهوة، و روح البدن. فبروح القدس بعثوا أنبياء مرسلين و غير مرسلين. و بها علموا الأشياء. و بروح الإيمان عبدوا الله و لم يشركوا به شيئاً....»

---

١ ـ «يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك و على والدتك إذ أيّدتك بروح القدس». (المائدة ١١٠).

٢ ـ «و آتينا عيسى بن مريم البيّنات و أيّدناه بروح القدس». (البقرة/٨٧)

٣ ـ «و نفخت فيه من روحي». (الحجر/٢٩)

و أمّا العلم الحصوليّ الحاصل من البراهين المنطقيّة، فخارج عن محلّ البحث. و هو غاية طاقة البشر في تحصيل العلم، فيعتمدون عليه في أمور معاشهم و حياتهم؛ أصابوا أو أخطؤوا.

الأمر الثاني:

في الكافي ٢٧٣/١: علي، عن أبيه، عن ابن أبي‌عمير، عن أبي‌أيّوب الخزّاز، عن أبي‌بصير قال: سمعت أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ يقول: «يسألونك عن الروح قل الرّوح من أمر ربّي» قال:

«خلق أعظم من جبرئيل و ميكائيل؛ لم يكن مع أحد ممّن مضى غير محمّد ـ صلّى الله عليه و آله. و هو مع الأئمّة يسدّدهم. و ليس كلّما طلب وجد.»

و روى هذا الحديث أيضاً عن أبي‌بصير بسند آخر.

بيان: هذه الرّواية على ظاهرها، مخالفة لما استظهرناه من الآيات السّابقة و الروايات الكثيرة الّتي أوردناها في تفسير الآيات. فلا يبعد أن يقال في توجيهها: إنّ اختصاص الرّوح برسول الله و الأئمّة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ دون من مضى من الأنبياء و الرّسل المقرّبين، أي: اختصاص مرتبة عالية سامية من تحمّل هذا العلم و وجدان هذا الروح، لانفي هذا الروح عن الأنبياء السّابقين بالكلّيّة. و الأولى ردّها إلى الله ـ سبحانه ـ و إلى أوليائه العالمين بتفسير كلامه ـ سبحانه.

الأمر الثالث:

في البرهان ٤٤٥/٢، عن العيّاشي، عن أبي‌بصير، عن أحدهما قال:

سألته: «و يسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربّي» ما الرّوح؟

قال: الّتي في الدوابّ و الناس.

قلت: و ما هي؟

قال: من الملكوت. من القدرة.

بيان: لايخفى أنّ العلم الّذي في الناس و الدوابّ مرتبة ضعيفة من مراتب الشعور، و لابأس بإطلاق الرّوح عليه. و هذا الشّعور في الناس و الحيوان من صنعه تعالى العجيب الباهر المتفرّد به ـ وحده لاشريك له ـ قد عمّ و وسع جميع الحيوانات على اختلاف مراتب شعورها، لامن جملة كراماته الخاصّة الخارقة للعادة الّتي اصطفى بها أولياءه و أمناءه.

و هذا الّذي ذكرناه، إنّما هو بحسب مقام الثبوت و فرض صحّة الرّواية. و أمّا في مقام الإثبات و الالتزام بأنّ الرواية واردة في تفسير الآية، فمشكل جدّاً.

الآية الحادية عشرة:

قوله تعالى: «أُولئك كَتَبَ في قُلُوبِهِمُ الإيمانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْه». (المجادلة/٢٢)

بيان:

تحرير البحث في الآية الكريمة في ضمن مسائل:

المسألة الأولى:

الإيمان بالله من أشرف الفرائض و أسناها. و هو العهد المأخوذ و الميثاق المكتوب بين الله تعالى و بين أولي الألباب من خلقه، و قد أسّس بنيانه على الحجّة السّاطعة؛ أي:العقل والنور الهادي.فطوبى لمن عقل عن الله و وفى بعهده و قام بميثاقه.

و هو عبارة عن الإقرار و الإذعان بما عرف من الحقّ المبين ـ جلّ مجده ـ و الالتزام و التديّن بجميع ما أمر الله ـ سبحانه ـ و نهى عنه، سواء كان من الأعمال القلبيّة أو البدنيّة؛ ثمّ القيام و الإقدام في الامتثال و الائتمار بجميع فرائض الله تعالى، و الانتهاء عن جميع ما حرّم الله. سواء كانت الفرائض و المحرّمات بحسب الأمر المولويّ التعبّديّ، أو بحسب استقلال العقل في دركها و نيلها؛ و سواء كانت قلبيّةً أو بدنيّةً. و كذلك الالتزام بأنّ وضع الدين و التشريع حقّ مطلق لله ـ سبحانه ـ المتفرّد به وحده لاشريك له.

فعلى هذا يكون الإيمان عملاً كلّه و مبثوثاً على الجوارح كلّها. غاية الأمر أنّ لكلّ من هذه الأعمال موقعاً خاصّاً في تحقّق الإيمان و عدمه و كماله و نقصه، على ما تقرّر في محلّه. و هذا الّذي ذكرناه، هو المستفاد من الكتاب العزيز و السّنن المأثورة عن أئمّة أهل البيت -عليهم السّلام- و خاصّةً الروايات الواردة المأثورة في تفسير الآيات المباركة.

ففي الكافي ٣٨/٢ و ٣٩: بعض أصحابنا، عن عليّ بن العبّاس، عن عليّ بن ميسر، عن حمّادبن عمرو النّصيبي قال:

سأل رجل العالم -عليه السّلام- فقال: أيّها العالم، أخبرني: أيّ الأعمال أفضل عند اللّه؟

قال: ما لايقبل عمل إلاّ به.

فقال: و ما ذلك؟

قال: الإيمان باللّه الّذي هو أعلى الأعمال درجةً و أسناها حظّاً و أشرفها منزلةً.

قلت: أخبرني عن الإيمان: أقول و عمل، أم قول بلا عمل؟

قال: الإيمان عمل كلّه. و القول بعض ذلك العمل بفرض من اللّه بيّنه في كتابه. واضح نوره. ثابتة حجّته. يشهد به الكتاب و يدعو إليه.

قلت: صف لي ذلك حتّى أفهمه.

فقال: إنّ الإيمان حالات و درجات و طبقات و منازل. فمنه التامّ المنتهى تمامه. و منه الناقص المنتهى نقصانه. و منه الزائد الراجح زيادته.

قلت: و إنّ الإيمان ليتمّ و يزيد و ينقص؟ قال: نعم. قلت: و كيف ذلك؟

قال: إنّ اللّه -تبارك و تعالى- فرض الإيمان على جوارح بني آدم، و قسّمه عليها، و فرّقه عليها. فليس من جوارحهم جارحة إلاّ و هي موكّلة من الإيمان بغير ما وكّلت به أختها.

فمنها قلبه الّذي به يعقل و يفقه و يفهم؛ و هو أمير بدنه الّذي لاتورد الجوارح و لاتصدر إلاّ عن رأيه و أمره. و منها يداه اللّتان يبطش بهما، و

رجلاه اللّتان يمشي بهما، و فرجه الّذي الباه من قبله، و لسانه الّذي ينطق به الكتاب و يشهد به عليها، و عيناه اللّتان يبصر بهما، و أذناه اللّتان يسمع بهما.

و فرض على القلب غير ما فرض على اللّسان. و فرض على اللّسان غير ما فرض على العينين. و فرض على العينين غير ما فرض على السّمع. و فرض على السّمع غير ما فرض على اليدين. و فرض على اليدين غير ما فرض على الرجلين. و فرض على الرجلين غير ما فرض على الفرج. و فرض على الفرج غير ما فرض على الوجه.

فأمّا ما فرض على القلب من الإيمان، فالإقرار و المعرفة و التصديق و التسليم و العقد و الرضا بأن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شريك له، أحداً صمداً لم يتّخذ صاحبةً و لا ولداً؛ و أنّ محمّداً -صلّى اللّه عليه و آله- عبده و رسوله.

و فيه أيضاً ٣٣/ و ٣٤، مسنداً عن أبي‌عمرو الزّبيري، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- في حديث طويل يذكر فيه انبثاث الإيمان على جوارح ابن آدم إلى أن قال:

«لمّا صرف نبيّه -صلّى اللّه عليه و آله- إلى الكعبة عن البيت المقدس، فأنزل اللّه -عزّ و جلّ-: «و ما كان اللّه ليضيع إيمانكم إنّ اللّه بالنّاس لرؤوف رحيم». [البقرة/١٤٣] فسمّى الصّلاة إيماناً....»

المسألة الثانية:

لايخفى عند أولي الألباب أنّ الإيمان بالمعنى الّذي ذكرناه، لايعقل و لا يتحقّق إلاّ بعد معرفته تعالىٰ و توحيده و معرفة نعوته، كما أوردناه فيما تقدّم في حديث عن سدير عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- قال: .... ثمّ علموا حدود الإيمان و حقائقه و شروطه و تأويله. قال سدير: يابن رسول الله، ما سمعتك تصف الإيمان بهذه الصّفة. قال: نعم يا سدير. ليس للسّائل أن يسأل عن الإيمان ما هو؛ حتّى يعلم الإيمان بمن....

و حيث إنّ معرفته تعالىٰ فطريّة ثابتة بتعريفه تعالىٰ نفسه لعباده، و إنّما بعث

أنبياءه و رسله بتذكير هذه النعمة الكريمة المنسيّة، و لإثارة دفائن العقول؛ فهذه المعرفة فعله تعالى مباشرة، و قد تعرّف لعباده بفضله و إحسانه. فهذه المعرفة أساس و ركن أصيل للإيمان الّذي ذكرناه، و بمنزلة العلّة للإقرار و التعهّد و الوفاء و تحكيم ميثاق العبوديّة بين الله تعالىٰ و بين عباده.

فبهذه العناية الكريمة يصحّ و يجوز أن يقال: إنّ الله كتب الإيمان في قلوب عباده. فهذا إطلاق شائع من باب إطلاق السبب على المسبّب. و يشهد على ذلك ما رواه الكلينيّ(ره) في الكافي ١٥/٢ مسنداً عن الفضيل قال:

> قلت لأبي عبدالله -عليه السّلام-: «أولئك كتب في قلوبهم الايمان». هل لهم فيما كتب في قلوبهم صنع؟
>
> قال: لا.

و على ذلك شواهد أخر قد تقدّم بعضها.

و في تفسير القمي ٣٥٨/٢ في تفسير الآية قال: و هم الأئمّة -عليهم السّلام.

أقول: هذا من باب بيان المصداق الجليّ البارز، لا من باب تفسير الآية الكريمة.

المسألة الثالثة:

قوله تعالى: «وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْه».

هذا عطف على قوله تعالى: «كتب في قلوبهم الإيمان». و فيه إشعار و إشارة إلى أنّ التأييد بالرّوح منه تعالى غير كتابة الإيمان في قلوبهم.

و يمكن ان يراد من هذا التأييد الروحيّ منه تعالى، اشتداد العلم و ازدياده بفضيلة الإيمان و وجوبه الّذي هو عين الأعمال، و شدّة الرغبة و الإقبال على إتيان تلك الأعمال و امتثال أمرها و نهيها. كما قال تعالى:

> «و لكنّ اللّه حبّب إليكم الإيمان و زيّنه في قلوبكم و كرّه إليكم الكفر و الفسوق و العصيان اولئك هم الراشدون». (الحجرات/٧)

و لايخفى أنّ الإيمان الّذي هو عين الأعمال القلبيّة و البدنيّة، عمل اختياريّ للإنسان العاقل المكلّف. و تأييده تعالى الإنسان بروح منه تعالى ـ على الوجه الّذي ذكرناه ـ لاينافي كون الإيمان عملاً اختيارياً للمكلّف. ضرورة أنّ الإنسان المؤمن، كما أنّه مؤيّد و مسدّد بروح منه تعالى، كذلك مؤيّد و مستطيع بالاستطاعة و مالكيّة الفعل و الترك. و كذلك الكلام في قوله تعالى: «و لكنّ الله حبّب إليكم الإيمان و زيّنه في قلوبكم». فالإنسان المؤمن في عين كونه مؤيّداً بروح الإيمان، لايترك الكفر و الفسوق إلاّ عن اختياره، و لايأتي بشيء من أجزاء الإيمان إلاّ عن اختياره.

الآيتان الثّانية عشرة و الثالثة عشرة:

قال تعالى: «وَ إنَّهُ لَتَنْزيلُ رَبِّ العَالَمينَ* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمينُ* عَلىٰ قَلْبِك لِتَكُون مِنَ المُنْذِرينَ* بِلِسانٍ عَرَبيٍّ مُبين». (الشّعراء/ ١٩٢-١٩٥)

و قال تعالى: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِنْ رَبّك بِالحَقِّ لِيُثَبِّتَ الّذينَ آمَنُوا وَ هُدًى و بُشْرىٰ لِلْمُسْلِمينَ». (النحل/ ١٠٢)

بيـان:

الظّاهر أنّ المراد بالرّوح في الآيتين هو جبرائيل الأمين على وحيه تعالى. قال ـ تعالى شأنه ـ:

«قل من كان عدوّاً لجبريل فإنّه نزّله على قلبك بإذن الله مصدّقاً لما بين يديه و هدًى و بشرى للمؤمنين». (البقرة/ ٩٧)

«إنّه لقول رسول كريم* ذي قوّة عند ذي العرش مكين* مطاع ثَمَّ أمين». (التكوير/ ١٩-٢١)

أقول: لايخفى بحسب الآيات الكريمة و الروايات المباركة، أنّ القرآن كلامه تعالى و من جنس ما يقرأ و يتلى. و كلامه تعالى و قوله ـ سبحانه ـ فعله. قال تعالى:

«و ما كان لبشر أن يكلّمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء». (الشورى/ ٥١)

فالقرآن الكريم هو القسم الثالث من تكليمه تعالى على ما فصّلناه مستقصًى في تفسير الآية الأولى. و خلاصة القول أنّ إرسال رسول من رسل السّماء إلى من يشاء من أوليائه و إرسال الوحي بوساطة رسل السّماء، هو كلامه تعالى و تكليمه أولياءه. في نور الثقلين ٥٨٨/٤ عن التوحيد مسنداً عن عليّ ـ عليه السّلام ـ قال:

.... و كلام اللّه ليس بنحو واحد. منه ما كلّم اللّه به الرسل. و منه ما قذفه في قلوبهم. و منه الرؤيا يراها الرسل. و منه وحي و تنزيل يتلى و يقرأ. فهو كلام اللّه؛ فاكتف بما وصفت لك ـ الحديث.

فالقرآن عند أوّل ما أنشأه تعالى و أوجده و أنزله على رسوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ بوساطة ملك الوحي، إنّما أنشأه و أوجده ألفاظاً و حروفاً يقرأ و يتلى؛ بخلاف كلام البشر. فإنّ كلام البشر ليس إلاّ قوله. قال تعالى:

«إنّه لقرآن كريم* في كتاب مكنون* لايمسّه إلاّ المطهّرون* تنزيل من ربّ العالمين». (الواقعة/٧٧ ـ ٨٠)

بيان: الآيات الكريمة مسوقة لبيان شيء من شؤون القرآن الكريم و فخامة أمره. و فيها تعريض و إشعار لإبطال مقالة المرتابين لأمر التوحيد و ما يشتمل عليه القرآن من المعارف.

قوله تعالى: «إنّه لقرآن». الظّاهر أنّ الضمير راجع إلى القرآن المقروّ و المتلوّ. و في الإتيان بـإنّ المشدّدة و لام التأكيد في خبرها، عناية بالغة منه ـ سبحانه ـ لبيان مكانة القرآن منه تعالى و جلالته و كرامته عنده ـ سبحانه.

قوله تعالى: «في كتاب مكنون» وصف ثانٍ للقرآن المقروّ و المتلوّ. و الظّاهر بمعونة قرائن أخرى، أنّ الكتاب المكنون صحيفة نوريّة؛ أي: علم حقيقيّ من خلقه ـ جلّ ثناؤه. و معنى كون المتلوّ الّذي هو الحروف و الألفاظ في الكتاب المكنون، أي كونه معلوماً بهذا العلم الإلهيّ الّذي يحمله أولياؤه المقرّبون. فن كان حاملاً لهذا العلم و واجداً إيّاه، يعلم القرآن بجميع خصوصيّاته.

و ليس المراد من كون القرآن فيه، أنّه موجود في الكتاب بالوجود العينيّ

المجرّد عن المادّة و سينزّل في مرتبة الألفاظ و الحروف. و ليست في الآية الكريمة دلالة و لاشهادة على أنّ القرآن الكريم قد كان في كتاب مكنون، قبل نزوله في مرتبة الألفاظ و الحروف، حقيقةً مجرّدةً.

و لو قام ألف دليل شرعيّ و عقليّ على أنّ القرآن قد كان حقيقةً مجرّدةً قبل نزوله في مرتبة الألفاظ و الحروف، فليست هذه الآية من جلتها. و لادلالة فيها بوجه من الوجوه على هذه الدعوى. و توصيف القرآن بأنّه في كتاب مكنون، تجليل منه تعالى بعناية أكيدة على أنّه حقّ مبين و معلوم بالعلم الحقيقيّ و يشهد عليه حملة الكتاب المكنون.

قوله تعالى: «لا يمسّه إلّا المطهّرون» وصف و نعت ثالث للقرآن الكريم المقروّ و المتلوّ. و «لا» نافية. و الظّاهر أنّه إنشاء على وجه الإخبار. و المعنى: إنّ القرآن لمقام جلالته عنده تعالى و مكانته منه ـسبحانهـ لايجوز و لاينبغي أن يمسّه أحدٌ إلّا المطهّرون من الأحداث و الأخباث. و واضح أنّ هذا النحو من الإنشاء أبلغ و آكد من الإنشاء بلا الناهية.

قوله تعالى: «تنزيل من ربّ العالمين» جمله اسميّة دالّة على التّحقّق و الثّبوت، و شهادة منه ـجلّ جلالهـ على أنّه منزّل من عند ربّ العالمين. و واضح أنّ كون القرآن منزّلاً من ربّ العالمين، كان كريماً عنده، و بعينه كان في الكتاب المكنون و معلوماً به الّذي لايمسّه إلّا المطهّرون.

و فيه شهادة على صحّة ما ذكرناه في الآيات السابقة. فإنّ التنزيل لايمكن أن يكون وصفاً للقرآن المجرّد. و قد تحصّل أنّ الآيات الكريمة و خاصّةً قوله تعالى: «في كتاب مكنون» أصدق شاهد و أوضح دليل على ما ذكرناه أنّه تعالى أوجد القرآن عند أوّل ما أوجده ألفاظاً و حروفاً يقرأ و يتلى.

و نظير قوله تعالى: «في كتاب مكنون» قوله تعالى: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ» (البروج/٢١ و ٢٢). و المعنى بحسب الظاهر أي: هذا المقروّ ذو مجد و جلالة في اللّوح المحفوظ.

و إيّاك أن تتوهّم أنّ القرآن الّذي هو الألفاظ و الحروف، هو الصادر منه

تعالى. بل عرفت ممّا قدّمنا أنّ الأمر هو فعله تعالى، و فعله تعالى لا كيف له و لاطور، المعبّر عنه بكلمة «كن» تارةً و بالقول أخرى.

و بهذا الأمر المقدّس الّذي خلق به جميع ما خلق من الأعيان و الحوادث، خلق به أيضاً هذه الألفاظ و الحروف، و أنزلها و ألقاها بوساطة أمناء وحيه إلى رسوله. و هو تكليم إلهيّ على ما قدّمناه مستقصًى في تفسير قوله تعالى: «و ما كان لبشر أن يكلّمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً». (الشّورى/۵۱)

و هاهنا أبحاث جليلة في معنى النّزول و التنزيل و غيره، أعرضنا عن الخوض فيها، لخروجها عن غرض البحث في المقام.

الآية الرابعة عشرة:

قال تعالى: «يا أَهْلَ الكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَ لا تَقُولُوا عَلَى اللّهِ إلاّ الحَقَّ إنّما المسيحُ عيسَى بنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَ كَلِمَتُه أَلْقَاهَا إلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْه». (النساء/۱۷۱)

بيان:

الآية الكريمة مسوقة لإبطال مقالة النّصارى و غلوّهم في أمر المسيح ـ حيث قالوا بالتثليث ـ و إلحادهم في التوحيد. كما قال تعالى:

«و إذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للنّاس اتّخذوني و أمّي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن اقول ما ليس لي بحقّ إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي و لا أعلم ما في نفسك إنّك أنت علّام الغيوب * ما قلت لهم إلّا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربّي و ربّكم و كنت عليهم شهيداً مادمت فيهم...». (المائدة/۱۱۶ و ۱۱۷)

في هذه الآية يحكي تعالى عمّا سيقع في يوم القيامة من استيضاح المسيح عمّا قال النّصارى في حقه. يريد تعالى بذلك تنزيه ساحة المسيح عمّا اختلقه النصارى من

الكذب و الافتراء في حقّه.

و إنّما عبّر تعالى عمّا سيقع في موقع القيامة من استيضاح المسيح بصيغة الماضي، إبرازاً لثبوت الأمر و تحقّق وقوعه. أي: ليس أمر عيسى مشوباً بهذه الانحرافات الّتي اختلقتموها فيه. و إنّما هو رسول من الله كغيره من رسل الله الكرام.

قوله تعالى: «وَ كَلِمَتُهُ» عطف على قوله تعالى: «رسول الله». و الظّاهر أنّ لفظ الكلمة هنا اسم مصدري. و الآية الكريمة قريبة المفاد من قوله تعالى:

«إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ الله يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم». (آل عمران/٤٥)

و إطلاق الكلمة على المسيح من باب إطلاق السّبب على المسبّب. أي: أوجده الله و خلقه بكلمة «كن». كما قال تعالى في قصّة ولادة عيسى:

«ذلك عيسى بن مريم قول الحقّ الّذي فيه يمترون* ما كان لله أن يتّخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون». (مريم/٣٤ و ٣٥)

غاية الأمر أنّ الفرق بين هذه الكلمة المباركة و بين غيرها من الكلمات التّامّات من الأنبياء و الرسل و الصدّيقين، أنّ هذه الكلمة المباركة خلقت على سبيل الإعجاز الخارق للعادة و المخالف لسنّة الأسباب و العلل العاديّة، بخلاف غيرها من الكلمات المباركات، فإنّ إيجادها طبق السنّة الإلهيّة الجارية المتعارفة من الأصلاب الشامخة و الأرحام المطهّرة.

و حيث إنّ النّصارى و اليهود نظراءهم و من أرباب الملل، لم يتمكّنوا من معرفة سنّته تعالى في إيجاد ما شاء كيف شاء، و عجزوا عن معرفتها، زعموا أنّ الإيجاد منحصر بسنّة الأسباب العاديّة أو سنّة العلّيّة و المعلوليّة الّتي زعموا أنّها علميّة و عقليّة و عمدوا إلى إنكار المعجزات أو تأويلها و تطبيقها بما يطابق آراءهم.

قوله تعالى: «وَ رُوحٌ مِنْهُ» عطف على قوله تعالى: «و كلمته». و إضافة

الروح و انتسابها إليه تعالى، لعلّه للإشارة إلى قوله تعالى: «فنفخنا فيها من روحنا...» (الأنبياء/٩١) إلاّ أنّه -عليه السّلام- حيث كان مؤيّداً بروح القدس و واجداً للعرش العلميّ، سمّاه تعالى روحاً، باعتبار ما يتحمّله و يجده من الروح العلميّ.

في الكافي ١٣٣/١، مسنداً عن حمران قال:

سألت أباعبدالله -عليه السّلام- عن قول الله -عزّ و جلّ-: «و روح منه».

قال: هي روح الله مخلوقة. خلقها الله في آدم و عيسى.

أقول: تقدّم تفسير ذلك في قوله تعالى: «و أيّدناه بروح القدس» (البقرة/٨٧) و في تفسير قوله تعالى: «و نفخت فيه من روحي». (الحجر/٢٩)

الآية الخامسة عشرة:

قال تعالى: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً». (مريم/١٧)

بيان: الظّاهر أنّ المراد من الروح، هو جبرائيل الأمين؛ كما تقدّم في قوله تعالى: «قل نزّله روح القدس» (النحل/١٠٢) و قوله تعالى: «نزل به الرّوح الأمين». (الشعراء/١٩٣)

و جبرائيل هو الرسول من الله -سبحانه- إلى رسله و أنبيائه، و يبلّغ رسالاته تعالى بإذن الله إليهم و يبلّغ القرآن إلى رسول الله -صلّى الله عليه و آله. قال الله تعالى:

«إنّه لقول رسول كريم* ذي قوّة عند ذي العرش مكين». (التكوير/١٩ و ٢٠)

قوله تعالى: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً».

التمثّل من باب التفعّل بمعنى القبول؛ أي: قبول مثال الإنسان، لاصيرورة الملك إنساناً سويّاً بالحقيقة. و قد ذكر بعض المفسّرين أنّ جبرائيل ظهر و تراءىٰ لمريم في صورة الإنسان، مع كونه ملكاً بالحقيقة.

و معنى التمثّل هو الّذي ذكرناه، و أمّا ما ذكره هذا المفسّر من معنى التمثّل لم أحصّل على معناه. و الله عالم بكلامه.

فإن أريد أنّ التمثّل بهذا المعنى، إنّما حصل بتصرّف جبرائيل في حاسّتي مريم -عليها السّلام- -أي: بصرها و سمعها- فيشكل الالتزام به، لعدم مساعدة بعض الموارد على ذلك مع كثرتها بحيث قد صارت أمراً عاديّاً. كما في قصّة مجيء الملائكة إلى إبراهيم -عليه السّلام- و سارة، و بشارتهم إيّاه و سارة بغلام عليم؛ و مجيء الملائكة إلى لوط، و ظهورهم لقوم لوط؛ و كذلك مجيء جنود الملائكة يوم بدر لإمداد المسلمين.

و لايخفى أنّ مورد هذه الآية الدالّة على تمثّل جبرائيل و كذلك تمثّل غيره من الملائكة، ليس من باب التحديث. فإنّ التحديث عبارة عن سماع صوت الملك من غير مشاهدة شخصه.

و بهذا يعلم الفرق بين هذه الآيات الواردة في تمثّل جبرئيل و غيره من الملائكة، و بين الآيتين في سورة آل عمران /٤٢ و ٤٥. حيث قال تعالى:

«و إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ الله اصطفاك و طهّرك و اصطفاك على نساء العالمين».

«إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيهاً في الدنيا و الآخرة و من المقرّبين».

ففي التمثّل تنزل الملائكة عن رتبتها و موطنها الأصلي إلى عالم الدنيا، بخلاف التحديث؛ فإنّ الملك ينادي من ينادي من الأوصياء و الصدّيقين و يكلّمهم من وراء حجاب، من غير مشاهدة شخصه و من غير تمثّل.

و في تلك الآيات دلالة على أنّ مريم الصدّيقة قد كانت محدّثةً، مثل سيّدتنا الزهراء الصّدّيقة -صلوات الله عليها- و قد حدّثها جبرائيل بعد وفاة أبيها، و سمعه علي -عليه السّلام- و كتبه عنه. و هو المعروف بمصحف فاطمة الّذي هو من مواريث الإمامة.

و يشترك التمثّل و التحديث في غير الأنبياء من الأوصياء و الصّدّيقين في أنّه ليس فيهما شيء من التشريع و الأحكام و الحلال و الحرام؛ بل كلاهما من قبيل البشارات و الأحوال الشخصيّة و الإخبار بالغيوب و نظائرها.

الآية السّادسة عشرة:

قال تعالى: «وَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنَا فيها مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَها آيَةً لِلْعَالَمِينَ». (الأنبياء/٩١)

بيان:

الظّاهر أنّ المراد بالنفخ هو الإلقاء. كما في قوله تعالى: «إنّما المسيح عيسى بن مريم رسول الله و كلمته ألقاها إلى مريم». (النساء/١٧١) فإن المراد بالرّوح المنفوخة، هي الكلمة الملقاة إليها بقرينة هذه الآية.

و حيث إنّ إلقاء هذه الكلمة المباركة إلى مريم، من فعله تعالى و من صنعه العجيب الباهر و ليس إلاّ على سبيل الإعجاز الخارق للعادة و الخارج عن سنن الأسباب و العلل العاديّة، و فعله تعالى لا كيفيّة له و لا طور، فلا سبيل إلى تصوّر هذه الكلمة الملقاة و تعقّلها و ادراكها و نيلها من حيث المعنى المصدريّ. فالحاصل انّ هذا المورد من مصاديق قوله تعالى: «إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون». (مريم/٣٥)

فالرّوح و الكلمة أمران متّحدان من حيث المصداق، و الاختلاف في التعبير بحسب العناية الملحوظة في كلّ واحد منها. فلعلّه يسمّى كلمةً بلحاظ أنّها حصلت بكلمة «كن» من باب إطلاق السبب على المسبّب. و يسمّى روحاً باعتبار أنّ هذه الكلمة المباركة واجده لروح القدس و حاملة للعرش العلميّ؛ كما أشرنا إليه في تفسير قوله تعالى: «و كلمته ألقاها إلى مريم و روح منه»، و أوردنا في المقام ما رواه الكلينيّ في الكافي ١٣٣/١، مسنداً عن حمران قال:

سألت أباعبدالله -عليه السّلام- عن قول الله -عزّ و جلّ-: «و روح منه».

قال: هي روح الله مخلوقة. خلقها الله في آدم و عيسى.

أقول: معنى خلق الرّوح فى آدم و عيسى - كما أوضحناه غير مرّة - هى إفاضة الروح الّتي عبارة عن العلم المصون المعصوم بذاته على أنبيائه تعالى و رسله و الأوصياء الصّدّيقين. فيدلّ على خلق الروح في آدم قوله تعالى: «و علّم آدم الأسماء كلّها» (البقرة/٣١)، و على خلق الروح في عيسى قوله تعالى: «و آتينا عيسى بن مريم البيّنات و أيّدناه بروح القدس». (البقرة/٨٧)، و قوله تعالى: «إذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك و على والدتك إذ أيّدتك بروح القدس...» (المائدة/١١٠)

الآية السابعة عشرة:

قال تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ... تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ». (القدر/١-٤)

و قال تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ». (الدّخان/٣-٥)

بيان:

قوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاه» بصيغة الماضي في الآيتين، فيهما دلالة على أنّ القرآن كلّه نزل في ليلة القدر. و نذكر -إن شاء الله- اختلاف المفسّرين و اضطراب كلماتهم فى الجمع بين مفاد هذه الآيات و بين ما ثبت من التاريخ القطعي من أنّ القرآن نزل على رسول الله -صلّى الله عليه و آله- طيلة ثلاث و عشرين سنةً في تفسير سورة القدر و نذكر أيضاً ثَمّة ما هو المختار.

قوله تعالى: «إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ».

الجملة المباركة في بيان غاية كريمة و فائدة عظيمة من غايات إنزال القرآن. و قد نسب تعالى الإنذار بإنزال القرآن إلى نفسه؛ و فيه من الاهتمام بأمر الانذار و

تجليل السّفراء المنذرين ما لايخفى.

قوله تعالى: «فيها يُفْرَقُ كُلُّ أمْرٍ حَكيم».

الفرق هو التبيين و التفصيل. و معنى فرق الأمور منه تعالى، تحديدها و تفصيلها و تقديرها من حيث حدودها و مقاديرها كمّاً و كيفاً في ليلة القدر.

و هذه المسألة و تقدير الامور الحكيمة بالتفصيل و بتقدير عليم حكيم في كلّ سنة تكون قبل وقوعها عياناً و خارجاً. و هذا من مفاخر علوم القرآن الكريم، و ماصرّح به أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ في مفصّلات علومهم.

و بسط القول في ذلك في تفسير قوله تعالى: «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أمّ الكتاب». (الرّعد/٣٩) فالمنقول عن الصادق ـ عليه السّلام ـ أنّ المحو لايكون إلاّ فيما كان الأمر ثابتاً، و الإثبات لايكون إلاّ فيما لم يكن بالحقيقة. (الكافي ١٤٦/١ ح ٢)

قوله تعالى: «تَنَزَّلُ المَلائكةُ وَ الرُّوحُ فيها»؛ أي: في ليلة القدر.

قوله تعالى: «مِنْ كُلِّ أمْر».

الظاهر أنّ «من» للتبعيض. فإنّ جميع الأحداث المقدّرة في ليلة القدر من جملة الأحداث لاجميعها.

في بصائر الدرجات ٤٦٠/ و ٤٦٢، مسنداً عن أبي‌بصير، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال بعد ذكر شيء من أمر الإمام إذا ولد:

> و استوجب زيادة الرّوح في ليلة القدر.
>
> فقلت: جعلت فداك؛ أليس الرّوح جبرئيل؟
>
> فقال: جبرئيل من الملائكة. و الرّوح خلق أعظم من الملائكة. أليس اللّه يقول: «تنزّل الملائكة و الرّوح»؟!

و في البصائر ٢٢٣/: حدّثنا عبادبن سليمان، عن محمّدبن سليمان الديلمي، عن أبيه سليمان، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

> إنّ نطفة الإمام من الجنّة. و إذا وقع من بطن أمّه إلى الأرض، وقع و هو

واضع يده إلى الأرض، رافع رأسه إلى السّماء.

قلت: جعلت فداك؛ و لم ذاك؟

قال: لأنّ منادياً يناديه من جوّ السّماء من بطنان العرش من الأفق الأعلى.... فإذا انقضى صوت المنادي، أجابه هو: شهد اللّه أنّه لا إله إلاّ هو و الملائكة و أولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم. فإذا قالها، أعطاه اللّه العلم الأوّل و العلم الآخر، و استحقّ زيادة الروح في ليلة القدر.

أقول: قوله ـ عليه السّلام ـ في رواية أبي بصير: «و استوجب زيادة الروح في ليلة القدر»، و كذا قوله ـ عليه السّلام ـ في رواية سليمان الدّيلمي: «و استحقّ زيادة الروح في ليلة القدر» فيها تصريح بأنّ الرّوح الّذي يستحقّه الإمام و يستوجبه في ليلة القدر، قابلة للزّيادة و النقصان. و هذا هو الأنسب بما أوردناه في عدّة من الآيات و الرّوايات المفسّرة للرّوح بالعلم المفاض المصون من الله على أنبيائه و رسله و أوصيائهم الصدّيقين.

و أمّا الروح في الآية المبحوثة: «تنزّل الملائكة و الروح فيها» فلا يبعد أن يكون المراد من الروح هو روح القدس أيضاً. ضرورة أنّ الرّوح المذكور في هذه الآية الّذي يتنزّل في ليلة القدر كالمصداق لرواية أبي بصير و رواية سليمان الديلمي المتقدّمتين آنفاً، و ممّا ينطبق عليها.

و قوله تعالى: «فيها يفرق كلّ أمر حكيم» فيه تصريح بأنّ جميع ما يقدّره الله و يفرقه من الأمور الحكيمة كلّها في ليلة القدر. و منه يعلم أنّ ما ورد في الروايات الشريفة في تفسير قوله تعالى: «من كلّ أمر» بكلّ أمر، هي الموافقة لما يستفاد من الآيتين. ضرورة أنّ النازل بالملائكة جميع الأمور الراجعة إلى تلك السّنة فقط، لا جميع الأمور الراجعة إلى تلك السنة و إلى غيره؛ ما سواء قلنا إنّ «من» للتبعيض ـ كما ذكرناه ـ أو تأويلها بقوله: «بكلّ أمر». فإنّ مآل الوجهين الى شيء واحد.

أقول: قد تحصّل بحسب ما يظهر من هذه الآيات و الرّوايات أنّ المراد من الرّوح في هذه الآيات هو العلم المفاض المصون المعصوم على الأنبياء و الرّسل و

الأوصياء الصّدّيقين. و لعلّ إطلاق الروح في بعض هذه الآيات على بعض الأشخاص مثل جبرائيل و عيسى -عليهما السّلام- باعتبار أنّهما واجدان لعرش العلم و الحياة و القدرة.

و ليس في هذه الآيات ما يدلّ على أنّ المراد من الروح هي النّفس النّاطقة الإنسانيّة، فضلاً عن الدلالة على تجرّدها. بل لم أجد في القرآن إطلاق لفظ الروح على النفس الإنسانيّة. نعم؛ قد أطلق الروح في بعض الروايات على النفس الإنسانيّة.

الآيتان الثامنة عشرة و التاسعة عشرة:

«يَوْمَ يَقومُ الرُّوحُ وَ الْمَلائكَةُ صَفّاً لايَتَكَلَّمُونَ إلاَّ مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَ قالَ صَواباً». (النبأ/٣٨)

«تَعْرُجُ الْمَلائكَةُ وَ الرُّوحُ إلَيْهِ في يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسينَ ألْفَ سَنَةٍ». (المعارج/٤)

أقول: لم أعرف معنى الرّوح في هاتين الآيتين الكريمتين. و الأقوال الّتي ذكروها في المقام لايمكن أن يعتمد عليها. فالأولى إيكال علم ذلك إلى الله -سبحانه- و إلى أوليائه -صلوات الله عليهم. لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً. و الله الهادي.

٧٩.

سورة النازعات

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الثمانون، نزلت بعد سورة النبأ. (مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا ﴿١﴾ وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا ﴿٢﴾ وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا ﴿٣﴾ فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا ﴿٤﴾ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ﴿٥﴾ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ﴿٦﴾ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ ﴿٧﴾ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ ﴿٨﴾ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ ﴿٩﴾ يَقُولُونَ أَإِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ﴿١٠﴾ أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا نَّخِرَةً ﴿١١﴾ قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ ﴿١٢﴾ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ ﴿١٣﴾ فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ ﴿١٤﴾

بيان:

قد ورد في عدّة من الروايات أنّ لله ـ سبحانه ـ أن يقسم بأشياء من خلقه، و ليس لخلقه أن يقسموا إلّا به. (انظر: نور الثقلين ٥/٤٩٨ و ٤٩٩، وسائل الشيعة ١٦/١٥٩)

و ذكر هذه الأقسام في صدر السّورة، يكشف عن العناية و الاهتمام الشّديد

بمورد القسم، من حيث الشأن و الموقع من الدّين، و لزوم الاهتمام به من حيث الإذعان به في بلاغه و تعليمه. و هي الرجفة الراجفة و زلزلة السّاعة الّتي بها تنهدم هذه الدّنيا، و بها ينحلّ نظام خلقة العوالم؛ يوم تمور السّماء موراً و تسير الجبال سيراً و يوم ترجف الأرض و الجبال و كانت الجبال كثيباً مهيلاً. و هكذا المواقف الّتي بعده من مواقف الآخرة، موقفاً بعد موقف، حتّى ينتهي إلى الموقف النهائيّ المسمّى بالعرض الأكبر في بعض الروايات؛ و هو موقف الحساب و عرض الأعمال. (انظر: البحار ۸۳/۷۷)

قوله تعالى: «وَ النَّازِعَاتِ غَرْقاً(۱)».

قال في القاموس ۸۷/۳: نزعه من مكانه ينزعه: قلعه؛ كانتزعه. و يده: أخرجها من جيبه.

و قوله تعالى: «غرقاً». قال في القاموس ۲۷۱/۳: أقيم الغرق مقام المصدر الحقيقي. أي: إغراقاً. و في المجمع ۴۲۸/۱۰: الغرق: اسم أقيم مقام المصدر، و هو الإغراق.

أقول: الظّاهر من موارد الاستعمال أنّ الغرق معناه: الاستيفاء و الاستيعاب. فعليه يكون «غرقاً» من باب المفعول المطلق النّوعيّ. أي: النازعات نزع إغراق؛ أي: مستوعباً و مستوفياً.

و الواو في قوله تعالى: «و النازعات» و الآيات الّتي تتلوها، للقسم.

و الألف و اللّام فيها و فيما بعدها، ليست للاستغراق و العموم؛ بل الظّاهر أنّها للعهد. و نظير ذلك قوله تعالى: «و الذّاريات ذرواً۝ فالحاملات و قراً۝ فالجاريات يسراً۝ فالمقسّمات أمراً» (الذاريات/۱ـ ۴)، و قوله تعالى: «و الصّافّات صفّاً۝...» (الصافات/۱ـ۳)، و غيرها من الآيات.

و حيث إنّ الآيات الكريمة ساكتة عن ذكر الفاعل و المفعول، فلا محالة يحتاج تعيينها إلى شواهد بيّنة. و الشّواهد الّتي ذكرها المفسّرون قاصرة و غير نافذة في إفادة المطلوب. و لعلّ ذكرهما خارج عن غرض الآية.

في المجمع ۴۲۹/۱۰: اختلف في معناها على وجوه: أحدها: إنّه يعني الملائكة

الّذين ينزعون أرواح الكفّار عن أبدانهم بالشدّة، كما يغرق النازع في القوس فيبلغ بها غاية المدى. و روي ذلك عن عليّ -عليه السّلام. و فيه أيضاً: قيل: هو الموت، ينزع النفوس. عن مجاهد. و روي ذلك عن الصّادق -عليه السّلام.

أقول: الظّاهر أنّ هذا الوجه راجع إلى الأوّل. و لادلالة في الآية الكريمة على شدّة النزع؛ بل الظّاهر النزع الكامل، سواء كان مؤمناً أو كافراً.

و في البرهان ٤٢٤/٤، عن نهج البيان للشّيباني، عن عليّ بن أبي طالب -عليه السّلام- قال: «و النازعات غرقاً» قال:

«الملائكة تنزع أرواح نفوس الكفّار إغراقاً، كما يغرق النازع في القوس.»

أقول: و فيها أقوال ثلاثة أخرى. و الأحسن ما أوردناه؛ و إن كانت أدلّته قاصرةً أيضاً.

قوله تعالى: «وَ النَّاشِطَاتِ نَشْطاً(٢)».

قال في القاموس ٣٨٨/٢: نشط -كسمع- نَشاطاً -بالفتح- فهو ناشط و نشيط: طابت نفسه للعمل و غيره.... و الناشط: الثور الوحشيّ يخرج من أرض إلى أرض. «و النّاشطات نشطاً»؛ أي: النّجوم تنشط من برج إلى آخر. أو: الملائكة تنشط نفس المؤمن بقبضها؛ أي: تحلّها حلّاً رفيقاً. أو: النّفوس المؤمنة تنشط عند الموت نشاطاً.

أقول: ما ذكره القاموس، و إن كانت من مصاديق المعنى العامّ اللّغويّ و تنطبق على بعض من أقوال المفسّرين؛ إلاّ أنّه لايمكن الأخذ بشيء منها، ما لم تقم قرينة واضحة على إرادة واحد منها. و قوله: «أو الملائكة تنشط نفس المؤمن....»، قد خلط بين مفهوم الناشط و متعلّقه. فإنّ الملائكة تكون منشطة لاناشطةً؛ إلاّ أن يقال: إنّ نَشِطَ فعل متعدٍّ بنفسه كما هو الظّاهر.

و كيف كان فهاهنا خمسة أقوال. و الأحسن حالاً منها ما في المجمع ٤٢٩/١٠. قال: و ثانيها أنّها الملائكة تنشط أرواح الكفّار بين الجلد و الأظفار حتّى

تخرجها من أجوافهم بالكرب و الغمّ. عن عليّ ـعليه السّلام. و النشط: الجذب. يقال: نشطت الدّلو: نزعته.

أقول: قد عرفت أنّ ذلك بناءً على كون نَشِطَ متعدّياً.

قوله تعالى:«فَالسَّابِحَاتِ سَبْحاً(٣)».

قال في القاموس ٢٢٦/١: سبح بالنهر و فيه ـكمنعـ سبحاً و سِباحة ـبالكسرـ: عام.... و قوله تعالى: «فالسّابحات» هي السفن، أو أرواح المؤمنين، أو النّجوم.

أقول: فيه أيضاً خمسة أقوال. فالأحسن منها ما في المجمع ٤٣٠/١٠ قال: أحدها أنّها الملائكة يقبضون أرواح المؤمنين يسلّونها سلّا رفيقاً؛ ثمّ يَدَعونها حتّى تستريح. كالسّابح بالشّيء في الماء يرمي به. عن عليّ ـعليه السّلام.

أقول: السّابح الملائكة. و معنى الحديث أنّ السّابحات يقبضن الأرواح فيسبحن بها، لأنّ السبح بمعنى القبض.

قوله تعالى:«فَالسَّابِقَاتِ سَبْقاً(٤)».

قال في المجمع ٤٣٠/١٠: فيه أقوال أيضاً: أحدها أنّها الملائكة. لأنّها سبقت ابن آدم بالخير و الإيمان و العمل بالصّالح.... و قيل: إنّها تسبق بأرواح المؤمنين إلى الجنّة. عن عليّ ـعليه السّلام.

قوله تعالى:«فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً(٥)».

قال في المجمع ٤٣٠/١٠: فيها أقوال أيضاً: أحدها أنّها الملائكة تدبّر أمر العباد من السّنة إلى السّنة. عن عليّ ـعليه السّلام.

قال الرازيّ في تفسيره ٣١/٣١، نقلاً عن صاحب الكشّاف ما ملخّصه: إنّ الوجه في الإتيان بالفاء في قوله تعالى: «فالسّابقات سبقاً، فالمدبّرات أمراً» لإفادة أنّ سبح سبب لسبق. أي: سبحن فسبقن. مثل: قام فذهب. فالمعنى: سبحن فسبقن فدبّرن ما أمرن بتدبيره.

فعليه تكون السّابقات و المدبّرات نعتاً و صفةً للسّابحات. فلاتكون

السّابقات و المدبّرات متعلّقةً للقسم. و هذا الّذي أورده الرازيّ عن صاحب الكشّاف، غير واضح. و قوله تعالى: «و المدبرات أمراً» أظهر انطباقاً على الملائكة على ما سيجيء بيانه عن قريب -إن شاء الله.

قال الرازيّ في تفسيره ٢٨/٣١: و أمّا قوله: «فالمدبّرات أمراً» فأجمعوا على أنهم هم الملائكة.

فإذا قلنا: إنّ تدبير الأمر بإذنه تعالى ثابت في حقّ الملائكة، فلا بأس أن يقال: إنّ الألف و اللّام فيها تفيد العموم. و لا يخفى أنّ الأخذ بالعموم فيها، إنّما يدلّ على عموم المدبّرات من الملائكة، و أنّ المدبّرات جميعاً متعلّقة للقسم أو نعت للسّابحات، لاأنّ الملائكة كلّهم مدبّرون. فلا يصحّ الاستدلال بعموم المدبّرات على أنّ الملائكة كلّهم مدبّرون؛ ضرورة تباين مفهوم الملائكة مع مفهوم المدبّرات. فيجوز أن يكون من الملائكة من لم يؤذن له في التدبير. و يجوز أن يكون من الأمر ما يكون تدبيره بغير الملائكة.

فإن قلت: سلّمنا أنّ العموم و الإطلاق في المدبّرات و التدبير، لايفيد إثبات التدبير لعموم الملائكة. فأيّ مانع في التمسّك بإطلاق الأمر؛ أي أنّ المدبّرين من الملائكة يدبّرون جميع الأمور؟ فيفيد إثبات توسّط الملائكة في جميع الأمور. و هو المطلوب.

قلت: كلّا! فإنّ الغرض المسوقة له هذه الآيات الخمس هو القسم بهذه المذكورات. و فيه الاهتمام بشأنها و التأكيد للغرض المسوقة له الآيات، و هو إنذار الناس بالبعث و زلزلة الساعة. و أمّا البحث و التحليل عن حقيقة الأوصاف الّتي وصفهم بها -من النزع و النشط و السّبح و السبق و التدبير- و تفكيك هذه الأوصاف و تفاصيلها، فخارج عن سياق الآيات و غرضها. فلايحتاج إلى اكثر من التذكّر بهذه الموارد المذكورة في هذه الآيات؛ فلابدّ أن يلتمس من أدلّة أخرى. و سيجيء -إن شاء الله- التحقيق في شأن التّدبير و المدبّرات.

و واضح أنّ المراد من التدبير في هذا المقام، ليس ما هو المتعارف من معناه المتوهّم بادئ الأمر، من استصواب الأمور و استصلاح الآراء و النظر في عاقبة

الأمور و نتائجها و غاياتها؛ بل يجب تنزيه الصّانع -جلّ ثناؤه- عن مثل هذا التدبير. لأنّه تعالى لاتشتبه عليه الأمور، و لاتختلط عنده المصالح و المفاسد من دون توسّط أحد من الخلق.

و قوله تعالى: «أمراً» المراد به جنس الأمر؛ أي: عدم استثناء ما يصلح أن يكون مورداً لتدبير الملائكة. و لامحصّل لدعوى الإطلاق فيه. فإنّ الأمر إذا وقع في مجرى تدبير هؤلاء المدبّرين، فلكلّ واحد منهم، أو لكلّ قبيل منهم، مقام معلوم و تدبير بخصوصه؛ لاأنّ كلّ واحد منهم موكّل، أو كلّ قبيل منهم مدبّرون جميع الأمور على الإطلاق.

فإن قلت: إنّ الآيات و الروايات دالّة على أنّ الملائكة كلّهم يدبّرون كلّ الأمور.

قلت: هذه الدّعوى غير ثابتة. و الآية الكريمة بمعزل عن إفادة هذا المعنى.

فإن قلت: إذا كان المراد من النّازعات و النّاشطات و السّابقات هم الملائكة -كما هو مفاد الحديث المرسل المرويّ عن عليّ عليه السّلام- فلا محالة تكون جميع هٰذه الأنواع المذكورة في الآيات داخلةً في عموم المدبّرات؛ ضرورة أنّ النزع و النشط و السبح لقبض الأرواح، و السبق بها إلى الجنّة، من جملة تدبير الأمر في الخلق في هذا العالم و في عالم الآخرة.

قلت: نعم لاضير فيه فنقول: إنّ قوله تعالى: «و المدبّرات أمراً» تعميم و استيعاب لما ذكر في هذه السّورة و ما لم يذكر. و تخصيص هذه الأنواع بالذكر بخصوصه، لعلّه كان لمزيد عنايةٍ لشأنهم، أو لشأن ما أمروا بتدبيره. و ممّا ذكرنا، يعلم وهن التمسّك بإطلاق المدبّرات و عمومها، أو بإطلاق التدبير لإثبات التدبير لمطلق الملائكة، لما عرفت أنّه أجنبيّ عن إثبات عموم التدبير لعموم الملائكة.

و هاهنا مسائل:

الأولى: قد تقرّر في محلّه أنّ الملائكة عباد معصومون مكرمون، لايسبقونه بالقول و لابالعمل؛ و إنّما يدبّرون الأمور بعد أمره تعالى و إذنه، و لايعصون الله

تعالى بوجه، و يفعلون ما يؤمرون. و يصحّ و يجوز أن تنسب أعمالهم إلى أنفسهم. و يجوز أيضاً نسبة أفعالهم إليه تعالى. قال تعالى:

«قل يتوفّاكم ملك الموت الّذي وكّل بكم». (السجدة/١١)

«الله يتوفّى الأنفس حين موتها و الّتي لم تمت في منامها». (الزمر/٤٢)

الثانية: إنّ الملائكة إنّما يدبّرون الأمور، و يفعلون ما يفعلون، بعد أمره تعالى إيّاهم و إذنه في مرتبة إفاضة الاستطاعة من الله ـ سبحانه ـ عليهم. و أمره تعالى إيّاهم بالتّدبير أمر مولويّ تشريعيّ. و حيث إنّ الملائكة عباد مكرمون، واقفون موقف العبوديّة و الطّاعة، فيفعلون ما يفعلون امتثالاً و طاعةً لله سبحانه. و إيّاك أن تتوهّم أنّ الملائكة مأمورون بتدبير الأمور بالأمر التكويني و هم بمنزلة القلم في يد الكاتب. فإنّ هذا الوجه في غاية الوهن و السّقوط. و كذلك الكلام في غير الملائكة من وسائط أفعاله تعالى.

الثالثة: قوله تعالى: «و المدبّرات أمراً» لا دلالة فيه على أنّ الأمور كلّها بتدبير من الملائكة، بل من الممكن أن يتولّى ـ سبحانه و تعالى ـ بنفسه بعضاً من الأمور. و إن ظفرنا في الكتاب و السنّة بالموارد الّتي يتولّى تعالى نفسه القدّوس أمراً، فلا تعارض بينه و بين قوله تعالى: «و المدبّرات أمراً». ضرورة أنّه لا تعارض و لا تنافي بين المثبتيْن؛ و إنّما التنافي بين المثبت و النافي.

الرابعة: المدبّر من جلة أسمائه تعالى الحسنى. و متعلّق التدبير سواء كان التّدبير منه تعالى بنفسه القدّوس، أو بوساطة الملائكة المدبّرين في غير مورد إيجاد الأعيان، بل الغالب استعماله في باب أفعاله الحكيمة الحسنة و سننه الفاضلة القيّمة. و لو ظفر الباحث الخبير باستعمال لفظ التّدبير في إيجاد الأعيان، سيّما إذا كان المتصدّي هو الله ـ سبحانه ـ فلا مانع و لا بأس.

الخامسة: قد ذكرنا سابقاً أنّ متعلّق تدبيره تعالى، سواء كان المتولّي للتّدبير هو نفسه القدّوس، أو الملائكة المدبّرين بأمره سبحانه، هي أفعاله الحكيمة الحسنة. و يمكن استظهار ذلك من بعض الآيات. قال تعالى:

«إنّ ربّكم الله الّذي خلق السّموات و الأرض في ستّة أيّام ثمّ استوى على العرش يدبّر الأمر ما من شفيع إلاّ من بعد إذنه ذلكم الله ربّكم فاعبدوه أفلاتذكّرون». (يونس/٣)

الآية الكريمة مسوقة لتمجيده تعالى، و لبيان وحدانيّته تعالى في خلق السّموات و الأرض و في استيلائه على العرش و ماجرى فيه، و في تدبيره أمر العالم. و قوله: «ما من شفيع إلاّ من بعد إذنه» بيان لإبطال الشّركاء و الشّفعاء من دون إذنه. أي: إنّ هذا التدبير العمديّ العلميّ، إنّما هو بيده الباسطة، لادخالة فيه من شريك، و لاتأثيرفيه من شفيع، إلاّ لمن يأذن له في الشّفاعة و يرتضيه تعالى فيما يدبّره.

و الآية الكريمة ظاهرة الدلالة على أنّ مرتبة هذا التدبير متأخّرة عن مرتبة خلق السّموات و الأرض. فلا محالة يكون تدبير الأمر فيهما، لالتنظيم خلقهما و إتقان الصنع في إيجادهما. فعليه تكون السّموات موطن التّدبير و محلّ الرتق و الفتق و القبض و البسط؛ و التّدبير منه تعالى فيما يجري في هذا العالم، يقع في السّموات و الأرض من أفعاله، و قد دبّر فيهما أعمالاً و أفعالاً صالحةً و مصلحةً و سنناً قيّمةً فاضلةً.

و ممّا ذكرنا يعلم الكلام في قوله تعالى:

«الله الّذي رفع السّموات بغير عمد ترونها ثمّ استوى على العرش و سخّر الشّمس و القمر كلّ يجري لأجل مسمّى يدبّر الأمر يفصّل الآيات لعلّكم بلقاء ربّكم توقنون». (الرعد/٢)

بيان ذلك أنّ في الآية الكريمة شهادةً و دلالةً على أنّ تدبير الأمور و تفصيل الآيات، بعد رفع السّموات و خلق ذواتها، و بعد مرتبة استيلائه على العرش. قال تعالى:

«قل من يرزقكم من السّماء و الأرض أمّن يملك السّمع و الأبصار و من يخرج الحيّ من الميّت و يخرج الميّت من الحيّ و من يدبّر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتّقون». (يونس/٣١)

بيان: قد احتجّ الله تعالى في هذه الآية و نظائرها على المنكرين و الجاحدين، و ذكّرهم تعالى بوجوده و توحيده بعدّة من أفعاله و سننه المشهودة. و ذكر أيضاً في ذيل هذه الأفعال أنّ بيده تدبير الأمور جميعاً. و أخذهم -سبحانه- بهذا الاستدلال و التذكير بهذه الآيات، عل الإقرار لله الّذي يعرفونه ببداهة فطرتهم، و يتجلّى لهم بهذه الآيات و السّنن الإلهيّة، الخارج عن الحدّين العالم القادر -سبحانه. فالويل لمن أنكر المدبّر و جحد المقدّر!

في تفسير العيّاشي ١٢٠/٢، عن جابر، عن أبي جعفر -عليه السّلام- قال: قال أمير المؤمنين -عليه السّلام-:

«إنّ اللّه -جلّ ذكره و تقدّست أسماؤه- خلق الأرض قبل السّماء. ثمّ استوى على العرش لتدبير الأمور.»

و في التّوحيد /٣٩٩ مسنداً عن أنس، عن النبيّ -صلّى الله عليه و آله- عن جبرئيل -عليه السّلام- عن الله -تبارك و تعالى-:

«... و إنّ من عبادي المؤمنين لمن يريد الباب من العبادة، فأكفّه عنه؛ لئلّا يدخله عجب فيفسده ذلك. و إنّ من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلاّ بالفقر. و لو أغنيته، لأفسده ذلك. و إنّ من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلاّ بالغناء. و لو أفقرته، لأفسده ذلك. و إنّ من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلاّ بالسّقم. و لو صحّحت جسمه، لأفسده ذلك. و إنّ من عبادى المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلاّ بالصحّة. و لو أسقمته، لأفسده ذلك. إنّي أدبّر عبادي لعلمي بقلوبهم؛ فإنّي عليم خبير.»

و في الصّحيفة المباركة السّجاديّة في الدعاء الثالث في الصّلاة على حملة العرش و الملائكة، بعد أن ذكر -عليه السّلام- جملةً من الملائكة بأسمائهم:

«... فصلّ عليهم، و على الروحانيّين من ملائكتك، و أهل الزلفة عندك، و حمّال الغيب إلى رسلك، و المؤتمنين على وحيك... و خزّان المطر، و زواجر السّحاب، و الّذي بصوت زجره يسمع زجل الرّعود، و إذا سبحت به

حفيفة السحاب، التمعت صواعق البروق، و مشيّعي الثلج و البرد، و الهابطين مع قطر المطر إذا نزل، و القوّام على خزائن الرياح، و الموكّلين بالجبال فلا تزول... و رسلك من الملائكة إلى أهل الأرض بمكروه ما ينزل من البلاء و محبوب الرخاء، و السفرة الكرام البررة، و الحفظة الكرام الكاتبين، و ملك الموت و أعوانه، و منكر و نكير و رومان فتّان القبور....

بيان: قد ذكر ـعليه السّلامـ أنّ عدّةً من الملائكة يتولّون بعضاً من أمور عالم الدنيا و عالم الآخرة؛ مثل تولّي جبرئيل الأمين المكين عند الله، بإبلاغ الوحي إلى رسله تعالى، و تولّي عزرائيل بقبض الأرواح؛ و مثل سدنة الجنان، و الزّبانية. و فيه إشعار على ما ذكرنا فيما تقدّم أنّه لا إطلاق في قوله تعالى: «أمراً» و لا عموم في قوله تعالى: «و المدبّرات» من حيث شموله عموم الملائكة؛ بل يتولّى بعض الملائكة بعضاً من الأمور لاأنّ جميع الملائكة يتولّى جميع الأمور.

قوله تعالى: «يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ(٦)».

تنقيح البحث في المقام في ضمن مسائل:

الأولى: الرجفة هي الزلزلة الشّديدة، و الحركة باضطراب. و الظّاهر من موارد استعماله أنّه فعل لازم. قال تعالى:

«يوم ترجف الأرض و الجبال و كانت الجبال كثيباً مهيلاً». (المزّمّل/١٤)

الثانية: الظّاهر من بعض الآيات أنّ وقوع النفخة الأولى الّتي يموت بها أهل السّموات و الأرض، قبل هذه الرّجفة. قال تعالى:

«و نفخ في الصّور فصعق من في السّمٰوات و من في الأرض إلّا من شاء الله ثمّ نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون». (الزمر/٦٨)

«ما ينظرون إلّا صيحةً واحدةً تأخذهم و هم يخصّمون* فلا يستطيعون توصيةً و لا إلى أهلهم يرجعون* و نفخ في الصّور فإذا هم من الأجداث إلى ربّهم ينسلون». (يس/٤٩-٥١)

بيان: قوله تعالى: «فصعق من في السّموات و من في الأرض». قويّ الظّهور

في أنّ أهل السّموات و الأرض الّذين يموتون بالنفخة، إنّما يموتون في السّموات و الأرض، و أنّ السّموات و الأرض باقية لمّا ترجف و لمّا تنهدم بعد. و كذلك قوله تعالى: «ما كانت إلّا صيحةً واحدةً» ـ الآية، صريحة في أنّ الناس حينما تأخذهم الصّيحة الّتي بها يموتون، كانوا يختصمون في أسواقهم و مشاغلهم، فماتوا فما استطاعوا توصيةً و لا رجوعاً إلى أهلهم.

فعليه تكون الرّجفة بعد النّفخة الأولى، و قبل النّفخة الثانية. و ممّا ذكرنا، يعلم أنّه لاوجه لتطبيق الرجفة و تفسيرها بالنفخة الأولى. و كذا يعلم وهن ما قيل: إنّ العامل المقدّر في الظرف هو ليبعثنّ. (تفسير الرازيّ ٣٣/٣١) فإنّ البعث إنّما هو بعد النّفخة الثّانية، لا يوم رجفة الأرض و انهدامها.

في البرهان ٨٥/٤: عليّ بن إبراهيم قال: حدّثني أبي، عن الحسن بن محبوب، عن محمّد بن النعمان الأحول، عن سلام بن المستنير، عن ثوير بن أبي فاختة، عن عليّ بن الحسين ـ عليهما السّلام ـ قال:

سئل عن النفختين كم بينهما.

قال: ما شاء الله. . . . إسرافيل بحظيرة بيت المقدس، و يستقبل الكعبة. فإذا رأوه أهل الأرض قالوا: قد أذن الله في موت أهل الأرض.

قال: فينفخ فيه نفخةً. فيخرج الصّوت من الطّرف الّذي يلي الأرض، فلا يبقى في الأرض ذو روح إلّا صعق و مات. و يخرج الصوت من الطّرف الّذي يلي السّماء، فلا يبقى ذو روح في السّموات إلّا صعق و مات؛ إلّا إسرافيل.

قال: فيقول الله لإسرافيل: يا إسرافيل! مت. فيموت إسرافيل. فيمكثون في ذلك ما شاء الله. ثمّ يأمر الله السّموات أن تمور و يأمر الجبال فتسير. و هو قوله: «يوم تمور السّماء موراً * و تسير الجبال سيراً». [الطّور/٩ و ١٠] يعني: تبسط. و تبدّل الأرض غير الأرض؛ يعني بأرض لم يكتسب عليها الذنوب بارزةً ليس عليها جبال و لا نبات، كما دحاها أوّل مرّة. و يعيد عرشه على الماء، كما كان أوّل مرّة، مستقلّاً بعظمته و قدرته.

قال: فعند ذلك ينادي الجبّار -جلّ جلاله- بصوت من قبله جهوريّ تسمع له أقطار السّموات و الأرضين: «لمن الملك اليوم»؟ فلا يجيبه أحد. فعند ذلك يجيب الجبّار -عزّ و جلّ- مجيباً لنفسه: «للّه الواحد القهّار». [غافر/١٦]

...فينفخ الجبّار نفخةً في الصّور. فيخرج الصوت من إحدى طرفيه الّذي يلي السّموات. فلا يبقى أحد في السموات إلاّ حيي و قام كما كان. و يعودون[1] حملة العرش. و تعرض الجنّة والنّار. و تحشر الخلائق للحساب.

قال: فرأيت عليّ بن الحسين -عليهما السّلام- يبكي عند ذلك بكاءً شديداً.

في نور الثقلين ٥٠٢/٤: في كتاب الاحتجاج عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- حديث طويل و فيه قال السائل: **أفتتلاشى الرّوح بعد خروجه عن قالبه، أم هو باق؟** قال:

«بل هو باق إلى وقت ينفخ في الصور. فعند ذلك تبطل الأشياء و تفنى؛ فلاحسّ و لامحسوس. ثمّ أعيدت الأشياء، كما بدأها مدبّرها. و ذلك أربعمائة سنة تسبت فيها الخلق. و ذلك بين النفختين.»

أقول: الغرض من إيراد رواية الاحتجاج، الاستشهاد بوقوع الفاصلة بين النفختين. و أمّا غيره ممّا تحتويه الرّوايات الشّريفة، فلابدّ من إرجاعه إلى مفصّلات العلوم الواردة عن أئمّة أهل البيت -عليهم السّلام.

قوله تعالى: «تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ (٧)».

أقول: الظّاهر أنّ الضّمير راجع إلى الرّجفة؛ أي: تتلو الرجفةَ الرادفةُ. و الظّاهر أنّ المراد من الرادفة الّتي تتبع الراجفةَ، هي النّفخة الثانية. فتكون الرجفة

١- في البحار ٣٢٥/٦: يعود.

فاصلةً بين النفحة الأولى و بين النفخة الثانية الّتي بها تبعث الناس و يحشرون و يساقون إلى موقف الحساب.

قيل: إنّ قوله تعالى: «تتبعها» حال من الراجفة. (انظر: تفسير الرازيّ ٣١/٣٣)

و فيه أنّه لاتقارن بين الحال و بين العامل في ذي الحال. و الظّاهر أنّه بمنزلة النعت للرّجفة.

قوله تعالى: «قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ(٨)».

الظّاهر أنّ المراد من قوله تعالى: «يومئذ» أي: يوم الرادفة و ما بعده. و المراد من القلوب ذوو القلوب ـأي: الأشخاص ـ لاالعضو المخصوص من الإنسان. و يشهد على ذلك قوله تعالى: «أبصارها خاشعة». فإنّ المراد من الأبصار هي الأبصار الحسيّة الظّاهريّة، لاالبصائر المعنويّة.

و لفظ قلوب جمع منكّر يشمل قلوب جميع النّاس، إلاّ أنّها مخصَّصة بجميع الآيات و الروايات الدالّة على أنّ أولياءه تعالى لاخوف عليهم في مواقف القيامة، و لاهم يحزنون، بل يأتون آمنين مطمئنّين. فلا محالة يكون المراد من القلوب قلوب الكفّار و العصاة.

إذا تقرّر ذلك، فنقول: إنّ نسبة الواجفة إلى الأرواح بالأصالة، و إلى القلوب الّتي هي عضو خاصّ من البدن بالعناية و المجاز؛ مثل الذكر و الطمأنينة و أمثالها. فالوجه في ذلك أنّ الروح هي إنّيّة مظلمة بذاتها، فاقدة لنور الحياة و العقل و العلم. و بعد مرتبة وجدانها هذه الأنوار القدسيّة ـبعد ما كانت فاقدةً إيّاها ـ تتعلّق بالبدن، فيحصل بعد تعلّقها بالبدن، لكلّ واحد من أجزائه حاسّة خاصّة بتدبير و تقدير من العليم الحكيم؛ سيّما للقلب الّذي هو من الأجزاء الرئيسة للبدن. فللرّوح ارتباط شديد بالقلب. فما ينسب إلى الرّوح من العلم و العقل و الذكر و الطّمأنينة و أمثالها، تصحّ نسبتها إلى القلب. و كذلك نسبة النّفاق و الضّلال و العمى و أمثالها من أفعال الروح إلى القلب أيضاً. و ينسب إلى الصدور ما ينسب إلى القلوب، لكون الصّدور مجاورة للقلب. و هذا من باب المجاز عن المجاز. قال تعالى:

«ألم نشرح لك صدرك». (الانشراح/١)

«أفمن شرح الله صدره للإسلام...». (الزمر/٢٢)

قيل: إنّ الوجه في ذلك ـ و الله أعلم ـ أنّ الرّوح إنّما يتعلّق بالبدن بواسطة بخار الدّم المتمركز في القلب المنبعث منه. فعليه يكون ارتباط الروح بالقلب أشدّ ارتباطاً من غيره من أجزاء البدن.

قوله تعالى: «أَبْصَارُها خَاشِعَةٌ(٩)».

أي: أبصار الأشخاص. و الكلام فيه كما ذكرنا في القلوب. و إذا خشع القلب و الروح، فلا محالة يكون البصر خاشعاً أيضاً، و يظهر أثر الاضطراب و الخوف في البصر. و خشوع البصر غضّه في مقابل رفعه. و في خشوع البصر استشعار بالذلّة و هجوم الهوان و الخوف في أمثال المورد.

قوله تعالى: «يَقُولُونَ أ إنّا لَمَرْدُودُونَ فِي الحَافِرَةِ(١٠)».

قال في القاموس ١٢/٢: رجعت على حافرتي؛ أي: طريقي الّذي أصعدت فيه. و الحافرة: الخلقة الأولى.

و المعنى: إنّ الله تعالى يحكي مقالة الكفّار و ما يقوله المنكرون للبعث من قريش و غيرهم. فإنّهم يقولون على سبيل الإنكار للمعاد و إبطاله: هل نرجع و نردّ إلى حالنا الأولى، و إلى الحياة الّتي فارقناها؟! فالآية الكريمة، لادلالة فيها إلّا على إنكارهم الرجوع إلى الحياة بعد الموت. و لادلالة فيها أنّ مورد إنكارهم هو الرجوع على سبيل القهقرى؛ أي يقومون من قبورهم على الحالة الّتي عليها يموتون، و ينقلون من المشيب إلى الشّباب، و من الشّباب إلى الصّباء.

في نور الثقلين ٤٩٩/٥، عن تفسير عليّ بن إبراهيم: يقول: «أ إنّا لمردودون في الحافرة». قال: قالت قريش: أنرجع بعد الموت؟!

قال ابن هشام في المغني ٢٢٥/١ في عداد معاني «في»: السّادس: مرادفة «إلى».

قوله تعالى: «أ إذَا كُنّا عِظَاماً نَخرَةً(١١)»؛ أي: يابسة.

قرأ بعضهم: «إذا كنّا» بدون همزة الاستفهام، و بعضهم مع همزة

الاستفهام. فعلى الأوّل يكون «إذا» منصوباً بقوله: «لمردودون». و على الثاني قال في الجوامع ٢٨/: و «إذا» منصوب بمحذوف. و التقدير: أ إذا كنّا عظاماً باليةً مفتّتةً نبعث و نردّ أحياءً؟! و هذا القول منهم على نحو التعجب، استهزاء منهم و إنكار لأمر المعاد.

قوله تعالى: «قَالُوا تِلْكَ إذاً كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ(١٢)».

بيان: الكرّة مصدر من كرّ يكرّ. و معناها: الرجوع. أو لإفادة المرّة. و الظّاهر هو الأوّل.

قال في مرآة الأنوار ٢٨٧/: الكرّة: هي في مواضع من القرآن. و معناها: الرجوع. و في القاموس ١٢٦/٢: الكرّة: المرّة.

و الإشارة بقوله: «تلك» إلى الرّجعة و الكرّة. و المعنى: إنّ تلك الرجعة و الكرّة، لوتحقّقت و رجعنا إلى الحياة الّتي كنّا فيها، كرّة خاسر أصحابها. مثل: «عيشة راضية». (القارعة/٧) لأنّهم فات منهم العمل؛ فلا مردّ و لا مجال للعمل و الحصول على السعادة، و بقيت عليهم أوزار أعمالهم، و لات حين مناص و خلاص و قد حكم الله تعالى بالعذاب الدائم و الحسرة الخالدة.

و لايبعد أن يقال: إنّ الفرق بين هذه الآية و بين سابقتيها ـأي: قوله تعالى: «أ إنّا لمردودون في الحافرة» و قوله تعالى: «أ إذا كنّا عظاماً نخرة» ـأنّ السابقتين في سياق التشكيك و التردّد لغرض الإنكار؛ و هذه الآية منهم مسوقة للاستهزاء. و الله العالم.

في مرآة الأنوار ٢٨٧/ عن كنز الفوائد، عن الباقر ـعليه السّلامـ قال: قال رسول الله ـصلّى الله عليه و آله و سلّم ـ:

«الكرّة المباركة النافعة لأهلها يوم الحساب: ولايتي، و اتّباع أمري، و ولاية عليّ ـعليه السّلام ـ و الأوصياء من بعده، و اتّباع أمرهم. و الكرّة الخاسرة: عداوتي، و ترك أمري، و عداوة عليّ ـعليه السّلام ـ و الأوصياء من بعده.»

قوله تعالى: «فَـإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ(١٣)».

في مرآة الأنوار /١٦٩: قد ورد الزجر في سورة النازعات و غيرها بمعنى نفخ الصور. و هو في الأصل بمعنى المنع بالنهر و الصّياح. و في القاموس ٣٧/٢ و ٣٨: زجره: منعه و نهاه؛ كازدجره فانزجر... و الطَّير: تفاءل به فتطيّر فنهره؛ كازدجره. و البعير: ساقه. و الناقة بما في بطنها: رمت.

أقول: الظّاهر أنّ المناسب من المعاني المستعملة فيها هو: السوق بالصياح و رمي الأرض ما في بطنها. فالآية الكريمة في مرحلة الجواب عن استنكارهم و تردّدهم في أمر البعث و استصعابه عليه تعالى على زعمهم الفاسد. فأجابهم الله ـ سبحانه ـ أنّ بعثهم من القبور أهون من أن يمتنع و يستصعب عليه تعالى و الله ـ سبحانه ـ أجلّ و أعلى من أن يخفى عليه رموز البعث و شرائط الإحياء؛ بل هو الّذي قرّرها و أحكمها. فليس بعثهم إلاّ بزجرة واحدة.

قوله تعالى: «فَـإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ(١٤)».

قال في القاموس ٥٤/٢: سهر ـ كفرح ـ: لم ينم ليلاً. و رجل ساهر و سهّار و سهران... و الساهرة: الأرض أو وجهها، و العين الجارية، و الفلاة، و أرض لم توطأ، أو أرض يجدّدها الله تعالى يوم القيامة.

أقول: الظّاهر أنّ الفاء لإفادة الترتيب و التعقيب. و استعمال الساهرة في الموارد الّتي ذكرها في القاموس، و إن كان ممّا لا يمكن إنكاره، إلاّ أنّ الظّاهر من الأدلّة الشّرعيّة أنّ الأرض الدنياويّة قد دكّت و تلاشت بعد النفخة الأولى بالرجفة ـ على ما قدّمنا بيانه ـ و لم يبق منها رسوم و لا آثار كي تكون موقفاً لأهل المحشر. و هذه الأرض الّتي يزجر تعالى النّاس إليها غير الأرض الدنياويّة. قال تعالى:

«فلا تحسبنّ الله مخلف وعده رسله إنّ الله عزيز ذو انتقام * يوم تبدّل الأرض غير الأرض و السّموات و برزوا لله الواحد القهّار». (ابراهيم/٤٧ و ٤٨)

قد تقدّم في حديث ابن أبي فاختة، عن عليّ بن الحسين ـ عليهما السّلام ـ يصف فيه المحشر قال:

«و تبدّل الأرض؛ غير الأرض. يعني بأرض لم يكتسب عليها الذنوب بارزةً ليس عليها جبال و لا نبات، كما دحاها أوّل مرّة.»

و رواه العيّاشي في تفسيره ٣٣٦/٢ عن ثوير.

أقول: هذه الأرض المبدّلة الجديدة، قابلة الانطباق على السّاهرة. و أمّا القول بأنّها هي بعينها؛ فالله و أولياؤه أعلم.

هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾

إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿١٧﴾ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ﴿١٩﴾ فَأَرَىٰهُ ٱلْـَٔايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿٢٠﴾ فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ ﴿٢٢﴾ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾ فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ ﴿٢٥﴾ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ ﴿٢٦﴾

بيان:

في الآيات الكريمة تسلية و تأييد لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله. يذكر فيها قصّة موسى و مواقفه الحميدة و مجاهداته الكبيرة في قبال عدوّه، و صبره و ثباته و وفاءه في جنب الله، و وفاءه تعالى في حقّه من إنجاز وعده و إعطاء سؤله و أمنيته من إحقاق دعوته و إكرامه و إعزازه بالنصرة و الغلبة على عدوّه. و يشير تعالى فيها إلى آيات موسى و براهينه الباهرة؛ فيقرع بها حجج المخالفين من المشركين و الكافرين. و فيها إنذار و وعيد و تهديد للمعاندين و أنّه كيف يكون عاقبة المكذّبين و مآل أمر الطّاغين.

قوله تعالى: «هَلْ أَتاكَ حَديثُ مُوسى(١٥)».

لا يخفى بحسب التاريخ في ترتيب نزول سور القرآن الكريم أنّ النازعات ليست بأوّل سورة فيها قصّة موسى و فرعون؛ بل منها المزّمّل ـ و هي من أوائل ما

نزل على رسول الله ـصلّى الله عليه و آله ـ و الأعراف وطه و الشّعراء و القصص. و بعد هذه كلّها نزلت النازعات و هذه الآية المبحوثة مسبوقة بذكر القصّة في مواضع أخرى. قال تعالى:

«و هل أتاك حديث موسى* إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا...». (طه/٩ و ١٠)

ثمّ إنّ ظاهر الآية الكريمة سواء كانت مسبوقةً بذكر القصّة أم لا، يشهد أنّها ليست للاستفهام الحقيقي، و ليست الآية في مقام الإخبار، و ليس شأن الآية شأن الإخبار. فيكون المراد من الاستفهام ـبمعونة ما ذكرنا من التّاريخ، و من ورود هذه الجملة بعينها في سورة طه ـ هو الاستفهام التّقريريّ. و هو افتتاح كلام يريد به جلب السّامع إلى استماع القصّة و التدبّر فيها و بما فيها من الفوائد و العبر.

و قد ذكر الرازيّ في تفسيره ٣٨/٣١ ما مضمونه: إنّ إصرار قريش في تكذيب النبيّ في أمر البعث، حتّى انتهت مقالاتهم إلى حدّ الاستهزاء، قد شقّ على رسول الله ـصلّى الله عليه و آله. فذكر تعالى قصّة موسى، و إصرار فرعون في تكذيبه، و إنكاره الصّانع و توحيده ـجلّ ثناؤه ـ و دعوى الألوهيّة في مقابل دعوة موسى. و في ذلك تسلية للنبيّ ـصلّى الله عليه و آله.

قوله تعالى: «إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ».

الظّاهر أنّ قوله «إذ» ظرف للتحديث. و قد أجمل تعالى في ذكر القصّة من حيث نداؤه موسى و إعزامه إلى دعوة فرعون و غيرهما من الجهات. و قد ذكرها تعالى في بعض السّور المتقدّمة بوجه مبسوط. فهذا الموقف الجليل لموسى، من أشرف مواقفه. و هو موقف تشرّفه بكرامة النبوّة؛ و هي تكليمه تعالى موسى مباشرة من غير وساطة أحد من الملائكة.

و قد تقرّر في محلّه بحسب الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت ـعليهم السّلام ـ أنّ التكليم الإلهي للإنسان، إن كان بلا واسطة فهو نبيّ. و إن كان مع الواسطة، و أرسل الله رسالاته بواسطة الملك، فيرى الملك و يشاهده و يشافهه قبلاً و حضوراً، فهو رسول. فهذا الفرق فرق جوهريّ بين الرسول و النبيّ؛ و هما

حقيقتان متباينتان بحسب الواقع و المفهوم. فـإطلاق لفظ الرسول على من أخذ رسالة ربّه بواسطة أهل السّماء، للتحفّظ و العناية على أنّ هذا الإنسان قد تلقّى الرسالة من رسول أرسله الله ـسبحانه ـ إليه و صار حاملاً لها واجداً إيّاها.

و الظّاهر من الآية الكريمة، و من الآيات الواردة في هذا المورد، أنّ موسى ـعليه السّلام ـ قد تشرّف بكرامة النبوّة، قبل تشرّفه بموهبة الرّسالة، و أنّ هذا الموقف الجليل أوّل موقف طلعت عليه حقيقة النبوّة.

ثمّ لايخفى أنّ نداءه تعالى لموسى في الآية المبحوثة، و في قوله تعالى: «فلمّا أتاها نودي يا موسى* إنّي أنا ربّك فاخلع نعليك إنّك بالوادِ المقدّس طوى» (طه/١١ و ١٢) و كذلك في الآيات الواردة في هذا السياق، الظّاهر أنّه من جملة الوحي و أنّه تكليم إلهيّ، سواءٌ عهد معه إلى موسى النبيّ شيئاً من الأحكام، و علّمه شيئاً من المعارف و الحقائق، أو لا. فالنبوّة تحقّق بنفس إنشائه و إيجاده النّداء، و إسماعه للنّبيّ؛ ضرورة أنّه عين ارتباطه بعالم الغيب و انكشافه له، لا أنّه مقدّمة لإلقاء الوحي.

فـإن قلت: إنّ الرسالة و النبوّة بالمعنى الّذي ذكرت ـأي: إنّ النبوّة هي الوحي بلا واسطة، و الرسالة هي الوحي بالواسطة ـ فعل من أفعاله تعالى. و بناءً على ما ذكروه من أنّ كلّ حادثة و واقعة في العالم بلا استثناء شيء منها، معلول و مسبّب لأسباب و علل مسخّرة تحت تسخيره تعالى، و نسبته إلى الأسباب و العلل نسبة مجازيّة ـو مثّلوا لذلك في بعض كلماتهم أنّ نسبته إلى الملائكة المدبّرين في مقابل الفاعل الأوّل جلّ ثناؤه، كنسبة الكتابة إلى القلم في مقابل الكاتب ـ فالفعل فعل الله بالحقيقة. فعلى هذا يرتفع الفرق المذكور بين النبوّة و الرسالة.

قلت: قد استقصينا الكلام في هذا الباب، في ذيل تفسير قوله تعالى: «و المدبّرات أمراً». و أوضحنا ثَمّ أنّ الملائكة عباد مكرمون معصومون، و أعمالهم ليست إلّا لامتثال الأمر، و من باب الطّاعة و الخضوع الاختياريّ لساحة الربّ ـجلّ شأنه ـ لا الخضوع التكوينيّ بالتسخير. و ذلك من قطعيّات الكتاب و النصوص المتواترة. و لا يجوز تأويلها بهذه المغالطات الّتي سمّوها برهاناً.

و قد أجاب بعضهم عن ذلك ما ملخّصه: إنّ التكليمات الإلهيّة للإنسان النبيّ

بجميع أقسامها، و إن كانت مع الواسطة في جميعها، لكنّ الأمر يدور مدار التفات المخاطب إليه. فإن التفت إلى الواسطة ء و احتجب بها عن الله ـ سبحانه ـ فقد أخذ الوحي عن الواسطة؛ و يسمّى ذلك التكليم تكليم رسالة. و إن لم يلتفت إلى الواسطة، و ارتفعت الوسائط و الأسباب بينه و بين الله ـ سبحانه ـ فقد أخذ الوحي عن الله تعالى؛ و يسمّى تكليم وحي في مقابل الرسالة.

أقول: فعلى ما ذكره، يكون النداء في الآية المبحوثة، و في الآيات الواردة في قصّة موسى و غيره من الأنبياء، مع التوجّه إلى الواسطة و بدونه وحياً. و هذا تأويل بارد لايجوز الركون إليه. و هو فرار عن الحقّ بعد وضوح الحجّة. فإنّ قوله تعالى: «و ما كان لبشر أن يكلّمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنّه عليّ حكيم» (الشورى/٥١) صريح في تثليث الأقسام. و العطف بأو و تقسيم التكليم، دليل على التباين بينها و أنّ الفرق فرق جوهريّ لاانتزاعي من غير شاهد و لادليل.[١]

و حيث إنّ هذه الآيات في قصّة موسى كلّها واردة في مورد واحد و في شأن خاصّ ـ و إن كانت عباراتها مختلفةً بعنايات مختلفة ـ فالنداء في جميعها من مصاديق النبوّة بالمعنى الّذي ذكرنا في مقابل الرسالة؛ و هما من المعارف الأصيلة في القرآن الكريم.

قال الرازيّ في تفسيره ٢٢/٧ ١ : «اختلفوا في أنّ موسى ـ عليه السّلام ـ كيف عرف أنّ المنادي هو الله تعالى.» ثمّ ذكر وجوهاً عن الأشاعرة و المعتزلة.

قال في الكشّاف ٥٣١/٢: و إنّ إبليس وسوس إليه فقال: لعلّك تسمع كلام الشيطان. فقال: أنا عرفت أنّه كلام الله. إنّي أسمعه من جميع جهاتي الستّ و بجميع أعضائي.

أقول: لايخفى عند أولي الأبصار أنّ المسلّم بحسب الآيات و الروايات، أنّ

---

١ ـ قد تقدّم البحث في ذلك في تفسير هذه الآية في رسالتنا «الروح في القرآن» ذيل تفسير سورة النبأ، الآية الأولى.

معرفته تعالى و معرفة نعوته و مفاد أسمائه -جلّ ثناؤه- لأوليائه، ليست إلاّ بتعريفه نفسه إلى أوليائه و عباده. فالله -سبحانه- هو البرهان الحقّ المبين على ذاته و نعوته عند أنبيائه. و حيث إنّ موسى -عليه السّلام- من أكابر الإلهيّين، و يعرف ربّه عن عيان و بصيرة من ربّه، بتعريفه نفسه إليه، فيناجيه تعالى و يكلّمه، و هو في حريم القرب و في محفل الأنس؛ و يأخذ كلامه و وحيه في موقف الحضور، لا في موطن الغيبة و الحجاب بينه و بين ربّه. فهو -سبحانه- شاهد صدق و برهان حقّ لموسى، على معرفته ربّه، و على معرفة أنّه يأخذ الكلام و الوحي عن ربّه.

و أيضاً للأنبياء و الرسل و الأوصياء -سيّما الأوصياء الصدّيقين من آل الرسول- برهان إلهيّ آخر به يعلمون أنّهم يعلمون. و هو روح القدس الّذي أكرمهم و اختصّهم الله -سبحانه- بهذا الروح دون غيرهم، و ما تنبّأ نبيّ و لا أرسل الله إلى أحد، و لا قام وصيّ بأمر الوصاية و تحمّل ودائع الرسالة و النبوّة، إلاّ واجداً لروح القدس، مقارناً للنبوّة و الرسالة و الوصاية أو قبلها.

فتحصّل أنّ موسى -عليه السّلام- و غيره من الأنبياء و الرسل و الأوصياء، كانوا على بيّنة و بصيرة من ربّهم في إحقاق ما يأخذون، و تشخيص ما يتلقّون من النبوّة و الرسالة و الشرائع و الأحكام و الحقائق و المعارف؛ و كذلك الأوصياء في تلقّيهم عن الرسول و النبيّ أخذاً و حفظاً و بلاغاً و تعليماً. كلّ ذلك بروح القدس. و هو العلم الحقيقيّ الصّريح المصون و المعصوم بذاته عن الخطأ و الخبط و السهو و النسيان؛ و ليس من باب مكاشفة الصّوفي و لا قطع الفيلسوف. و هما مثار الاختلاف و الخلاف؛ لا يعلم القاطع و المكاشف من المصيب و من المخطئ، فيكفّر و يخطّئ بعضهم بعضاً.

و قد أوردنا ما يدلّ على ذلك في رسالتنا «الروح في القرآن» ذيل سورة النبأ، الآية الأولى.

قوله تعالى: «بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى(١٦)».

قال في القاموس ٤٠٢/٤: الوادي: مَفرَج ما بين جبال أو تلال أو آكام. ج:

أوداء و أودية و أوداة و أودابة.

أقول: لاتكون الأماكن و الأيّام مقدسةً، إلّا باعتبار الأحداث و الوقائع المباركة الحسنة الواقعة فيها، مرّة أو مرّتين أو مستمرّة؛ أو بجعل من الله ـ سبحانه. مثلاً كون مكّة مباركةً باعتبار أنّ عدّةً من أفاضل الموحّدين و الأخيار المصطفين، قد صلّوا و سجدوا فيها، فبوركت و قدّست بذلك، فصارت معبداً و مسجداً للأبرار؛ و بجعل من الله. قال تعالى: «أو لم يروا أنّا جعلنا حرماً آمناً...» (العنكبوت/٦٧). و في البحار ١٣٥/٢١، مسنداً عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ يوم فتح مكّة:

«إنّ الله حرّم مكّة يوم خلق السّموات و الأرض. و هي حرام إلى أن تقوم السّاعة. لاتحلّ لأحد قبلي. و لاتحلّ لأحد بعدي. و لم تحلّ لي إلّا ساعةً من نهار.»

و هكذا في الأيّام. فقوله تعالى: «بالواد المقدّس» يجوز أن يكون قدس هذا الوادي، باعتبار أنّ الله سبحانه تجلّى فيه لموسى كليمه، و كلّمه فيها بعدّة وافرة من العلوم و المعارف، لرفع الظّلمات عن آفاق الأفكار و إنارة العقول، و بعدّة من الأحكام العباديّة و القوانين، لإيجاد الرابطة بين العبيد و المعبود، و تنظيم أمر المجتمع، و تحكيم سنن العدل، و بعثه تعالى لكسر صولة الظّالمين. فحقيق أن يقدّس هذا الوادي و أن يبارك هذا اليوم.

و قوله تعالى: «طوى». قيل: إنّه اسم للوادي عطف بيان منه. ذكره في الصافي/٣٤٣. و في البرهان ٤٢٥/٤ عن عليّ بن إبراهيم قال: «و أمّا «طوى» فاسم الوادي.

قوله تعالى: «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ (١٧)» متعلّق للنّداء. و هو الوحي المستقيم من الله ـ سبحانه ـ بلا واسطة أحد.

و قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ الآيات الواردة في هذا الباب متّحدة من حيث المورد و الإجمال و التفصيل، بحسب الأغراض الماسّة بالقصّة. فليس متعلّق النداء

منحصراً بما ذكره تعالى في هذه السّورة المباركة؛ بل جميع ما ذكره تعالى في الآيات الواردة في شأن هذا المورد، كلّه متعلّق للنّداء. و ما ذكره تعالى في هذه السّورة الكريمة من القصّة، كافٍ و وافٍ بالغرض، لأنّ متعلّق النداء منحصر به.

قوله تعالى: «إنّه طغى» قال في المرآة ٢٢٦/: الطّغيان: التجاوز عن الحدّ، و ترك العدل.

أقول: و قد تجاوز فرعون عن حدّه، و استكبر و استعلى على ربّه، و أنكر عبوديّته، و ادّعى الربوبيّة، و أفرط في الجرائم، و أسرف في المعاصي.

قوله تعالى: «فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ (١٨)».

قد لقّن تعالى موسى -عليه السّلام- كلمتين. و أمره أن يدعو فرعون إلى الحقّ بهاتين الكلمتين. و قد لوحظ فيهما نهاية الاستعطاف. و هما مصداقان للقول في كلامه تعالى حيث قال:

«اذهبا إلى فرعون إنّه طغى * فقولا له قولاً ليّناً لعلّه يتذكّر أو يخشى». (طه/٤٣ و ٤٤)

فقوله تعالى: «هل لك» -الآية؛ أي: هل لك رغبة إلى أن تزكّى؟

قال في المجمع ٤٤١/١٠: و المبتدأ محذوف في اللّفظ، و مراد في المعنى. و التقدير: هل لك إلى ذلك حاجة أو إربة؟

و المراد بالتزكّي، هو التطهّر و التخلّص بالتّوبة عن الكفر و المعاصي، و التطهّر عن تبعاتها و أدناسها.

قوله تعالى: «وَ أَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ (١٩)».

الظّاهر أنّ الهداية المذكورة، ليست هي التوبة عن الكفر والفسوق؛ بل هي الهداية إلى الربّ تعالى في مرتبة متأخّرة عن التزكّي، و تحتاج إلى عناية زائدة على التزكّي. أي: أعرّفك ربّك بإذن الله -سبحانه- و أجلو عن بصرك و بصيرتك العمى و القساوة بالأدلّة الشّافية، فتعرف ربّك و تخشى.

و قد ذكرنا فيما تقدّم في أبحاثنا أنّ الخشية الواردة في أمثال المقام في القرآن،

ليست ما هو المتوهّم في بادئ الأمر من انفعال النّفس و تأثّر القلب ممّا يرد عليه من الأهوال و الأفزاع و الشدائد، فتضطرب النفس و تدهش. فإنّ تلك لاتعدّ كمالاً للنّفس، بل هو أمر عاديّ و تأثّر بحسب المزاج، و هي آية الهوان و علامة العجز. بل الظّاهر أنّ المراد من الخشية، هي المراقبة الشّديدة و المواظبة الكاملة لجلال الربّ و مقام الألوهيّة؛ و عند التحليل ترجع إلى معرفة العبد ربّه تعالى من حيث إنّه رقيب و حفيظ على عباده، و مهيمن على كلّ نفس بما كسبت. فالعبد العارف بربّه المهيمن، واقف بباب الكبرياء، مراقباً لجلال الربّ، و لايسوّغ لنفسه إساءةَ الأدب بساحته ـ جلّ ثناؤه. فهذا هو المقصد الأعلى و الكمال الأسنى للإنسان.

قوله تعالى: «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَىٰ (٢٠)».

أقول: تنقيح البحث في المقام في ضمن مسائل:

الأولى: قوله تعالى: «فأراه»؛ أي: أظهر موسى ـ عليه السّلام ـ الآية الكبرى لفرعون. و الآية هي الحجّة القاطعة و البيّنة الواضحة. و هو أمر خارق للعادة، و على خلاف السنّة الطبيعيّة. فهذه الآية في حدّ نفسها ـ مع قطع النظر عن جهة التعجيز و التحدّي ـ حجّة إلهيّة على الولاية الإلهيّة التكوينيّة للإنسان، و على كونه ذاكرامة و مكانة عند الله ـ سبحانه ـ و حجّة أيضاً لإلزام الخصم و تقريعه و تعجيزه ـ عند المعارضة و المبارزة ـ عن الإتيان بمثلها. و بعناية التحدّي و التعجيز المقارن لدعوى النبوّة و الرسالة، تكون حجةً على صدق النبوّة و الرسالة. فإنّ الإتيان بالأمر الخارق للعادة، استثناءً عن سنّة الأسباب و العلل، لايقدر عليه أحد إلاّ الله ـ سبحانه ـ أو من يكون مالكاً للقدرة الخارقة للعادة بتمليكه تعالى و يفعل الأمر الخارق للعادة بأمره تعالى و بإذنه.

و وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة و النبوّة، أنّ الرسالة و النبوّة أمران خارقان للعادة، و ارتباط خاصّ بالله ـ سبحانه ـ و إدراكه غير مقدور للنّاس؛ فالمعجزة الّتي يعرفها و يدركها الناس، طريق إلى نيلها و تصديقها. فإنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز سواء من دون فرق بين خارق و خارق آخر. و كذلك الكلام إذا كانت المعجزة مقارنةً لادّعاء التحدّي و التعجيز فتكون حجّةً على

صدق النبوّة و الرسالة. و كذلك أيضاً إذا وقعت المعجزة مع دعوى النبوّة مثل تكلّم عيسى في المهد بالنبوّة. فتحصّل في المقام أنّ قوله تعالى: «فأراه الآية» هو الإتيان بالمعجزة، سواء كانت من فعل الله ـ سبحانه ـ يأتي بها بوسطة موسى، أو كانت من فعل موسى يفعلها بأمره تعالى و بإذنه بعد تمليك القدرة إيّاه. هذا بحسب مقام الثبوت. و أمّا في مقام الإثبات، فيتوقّف على تفسير الآيات الواردة في هذا الشّأن و تحليلها.

الثانية: قيل: إنّ المراد من الآية الكبرى، هو قلب العصا ثعباناً. عن عطاء. و قيل: المراد منها اليد البيضاء من غير سوء. عن مقاتل و الكلبي. و قيل: العصا و اليد البيضاء معاً. عن مجاهد. و استدلّ كلّ واحد من أرباب الأقوال بوجوه. من أرادها، فليراجعها في تفسير الرازيّ ٤١/٣١.

أقول: الظّاهر أنّ المراد من الآية الكبرى، ما بعث الله تعالى موسى ـ عليه السّلام ـ بها، و أمره ـ سبحانه و تعالى ـ أن يريها لفرعون، و يتحدّاه و يعجزه و قومه بهذه الآية، في مقام المبارزة و المعارضة، كائنةً ما كانت. قال تعالى:

«و أدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء في تسع آيات إلى فرعون و قومه إنّهم كانوا قوماً فاسقين». (النمل/١٢)

«فأرسلنا عليهم الطّوفان و الجراد و القمّل و الضفادع و الدّم آيات مفصّلات فاستكبروا و كانوا قوماً مجرمين». (الأعراف/١٣٣)

فالمتحصّل في المقام من جميع ما ذكرنا: إنّ موسى ـ عليه السّلام ـ قد أرى فرعون جميع الآيات الّتي بعثه الله تعالى بها إلى فرعون. كما قال الله تعالى: «و لقد أريناه آياتنا كلّها فكذّب و أبى». (طه/٥٦) فتشبّث فرعون و استعان بالسحرة و جمعهم على إبطال آيات موسى. فلمّا غلب موسى السّحرة و أبطل كيدهم، آمن السّحرة بالله و بآياته؛ و هدّدهم فرعون بقتلهم و صلبهم في جذوع النخل. و قالت السحرة لفرعون ما يحكيه تعالى عنهم: «لن نؤثرك على ما جاءنا من البيّنات و الّذي فطرنا». (طه/٧٢)

نعم؛ الظّاهر من جميع الآيات الواردة في هذه القصّة أنّ آخر الآيات الّتي غلب بها موسى ـ عليه السّلام ـ فرعون و اعجزه، هي آية عصا موسى حينما لقفت جميع ما صنعت السّحرة من كيدهم و سحرهم. و لايبعد انطباق هذه الآية الكريمة بهذا المورد أيضاً.

قوله تعالى: «فَكَذَّبَ وَ عَصَىٰ (٢١)».

أي: كذّب فرعون موسى، في نبوّته و رسالته من الله تعالى؛ و جحد جميع الحجج المنيرة الّتي أقامها، و الآيات الصريحة الّتي أراه إيّاها، بعد ما استيقن بصدقها، ظلماً و عناداً.

قوله تعالى: «ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ (٢٢)».

الظّاهر أنّ إدباره عبارة و كناية عن إعراضه عن إجابة داعي الحقّ، و تهاونه فيها، و توهينه به. و «يسعى»؛ أي: يجدّ و يجتهد في إبطال كلمة موسى و إطفاء نوره بتمام كيده.

قوله تعالى: «فَحَشَرَ فَنَادَىٰ (٢٣)».

أي: جمع جنوده و قومه، و جعل محفلاً و محشراً فنادى فيهم.

قوله تعالى: «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ (٢٤)».

بيان: قد كانت عبدة الأصنام من قريش المنتسبون إلى إبراهيم ـ عليه السّلام ـ لاينكرون الصّانع ـ جلّ ثناؤه ـ و إنّما كانوا يعبدون الأصنام من دون الله، ليكونوا لهم شفعاء عند الله. و قد ألحدوا فيه تعالى، حيث جعلوا له شركاء و أنداداً و أضداداً يعبدونها من دونه تعالى. و غير ذلك من الخرافات.

و أمّا عبدة الأصنام من الملل الأخرى، في القرون الماضية؛ فالظّاهر أنّهم كانوا يعبدون الأصنام من دون الله مستقلّةً، من غير اعتقاد و إذعان بوجود الصّانع ـ سبحانه. و الظّاهر من بعض الآيات أنّ فرعون و قومه كانوا وثنيّين يعبدون الأصنام من دون الله، و لايعرفون الله و لايذعنون بإله العالم. قال تعالى حكايةً عن

فرعون: «فمن ربّكما يا موسى» (طه/٤٩) و: «و ما ربّ العالمين» (الشعراء/٢٣) و: «ذروني أقتل موسى و ليدع ربه إنّي أخاف أن يبدّل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد». (غافر/٢٦)

و قال تعالى حكايةً عن قوم فرعون: «أتذر موسى و قومه ليفسدوا في الأرض و يذرك و آلهتك...» (الأعراف/١٢٧) فالظّاهر من قوله تعالى: «و يذرك و آلهتك» أنّ لفرعون و قومه آلهةً من دون الله، و أنّ فرعون جعل نفسه في جملة الآلهة و أكبرهم و أعلاهم جميعاً. فالظّاهر أنّ هذا هو معنى قوله تعالى: «أنا ربّكم الأعلى» حكايةً عن فرعون.

قال في المجمع ٤٣٢/١٠، في تفسير المقام: أي: لاربّ فوقي. و قيل: معناه: أنا الّذي أنال بالضّرر من شئت، و لاينالني غيري.... و قيل: إنّه جعل الأصنام أرباباً فقال: أنا ربّها و ربّكم.

أقول: الوجه الأوّل يرجع إلى إنكار الربّ، لادعوى الربوبيّة. و الثاني و الثالث خروج عن ظاهر اللّفظ، و تأويل بلا دليل. على أنّ ظاهر الآية أنّه ادّعى الربوبيّة العليا للنّاس، لاربوبيّة الأرباب و الناس.

و ذكر الرازيّ في تفسيره ٤٢/٣١ ما مضمونه: إنّه لايمكن للإنسان أن يقول و يعتقد أنّه خالق السموات و الأرض و ما فيها؛ فإنّه ضروريّ الفساد. فمن يشكّك في هذا، فهو مجنون. و لايرسل الله رسولاً إلى مجنون. بل الرجل كان دهريّاً ينكر الصّانع و الحشر و النشر، و مراده بهذا القول أنّه لاإله، و لارسول، و لاأمر و لانهي لأحد عليكم، و أنا مربّيكم و المحسن إليكم.... و قال القاضي: لايليق لفرعون بعد انقلاب العصا حيّةً و ظهور عجزه و ذلّته، أن يقول: «أنا ربّكم الأعلى». فدلّت هذه الآية على أنّه صار في هذا الوقت كالمعتوه.

أقول: ما ذكره الرازيّ، و إن كان منطبقاً على الآية في الجملة، إلاّ أنّ فيه خروجاً عن ظاهر اللّفظ و أخذاً بلوازم من يدّعي الربوبيّة. و أمّا قول القاضي، فليس بشيء. فإنّ الجبابرة لايستحيون من الذلّ و الفضيحة، و لايعتدّون بأمثال ذلك في مقالاتهم و محاجّاتهم لأعدائهم. و الأظهر من الجميع ما ذكرناه. و الله هو الموفّق.

قوله تعالى: «فَأَخَذَهُ اللهُ نَكَالَ الآخِرَةِ وَ الأُولَىٰ(٢٥)».

في نور الثقلين ٥/٥٠٠، عن الخصال مسنداً عن زرارة، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال:

«أملى الله لفرعون ما بين الكلمتين أربعين سنة. ثمّ أخذه الله نكال الآخرة و الأولى....»

قال في القاموس ٤/٦٠: نكل عنه ـ كضرب و نصر و علم ـ نكولاً: نكص و جبن. و نكّل به تنكيلاً: صنع به صنيعاً يحذّر غيره.

أقول: النكال هي العقوبة لأجل إرعاب الغير و تهديده. فعليه يمكن أن يقال: إنّ المراد من نكال الآخرة و الأولى هي العقوبة جزاءً لكلمته الأُخرى و كلمته الأولى و إرعاباً و تهديداً لغيره من المتمرّدين.

قوله تعالى: «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَىٰ(٢٦)».

أقول: تنقيح البحث في ضمن مسائل:

الأولى: التعبير بـ«إنّ» المؤكّدة، و بالجملة الاسميّة، يفيد استمرار مفاد الجملة المباركة، و تحقّقها و ثبوتها في نفس الأمر. ضرورةَ أنّ التدبّر في آيات سلطانه تعالى و شؤونه و نعوته، من الأحكام الضّروريّة العقليّة. و هذه الآية الكريمة تذكرة و إرشاد بالتدبّر و التبصّر في آيات قهره و سطوته تعالى، و وجوب الاعتبار بها و دوامها.

الثانية: قوله تعالى: «ذلك» إشارة إلى قصّة هلاك فرعون، و أنّه تعالى أخذه أخذ عزيز مقتدر. و الآية المباركة تلخيص و تثبيت لمفاد الآية الكريمة السّابقة. أي: إنّ في أخذ فرعون، عبرةً لمن يخشى.

الثالثة: ذكر بعض المفسّرين أنّ قوله تعالى: «ذلك» إشارة إلى قصّة موسى. و هو كما ترى. فإنّ قصّة موسى مسوقة لتسلية رسول الله و تأييده، و في بيان كراماته تعالى لموسى و إعطائه سؤله و آماله و إهلاك عدوّه، و بيان وفاء موسى في بلاغ

رسالته و نبوّته و تحمّل مشاق دعوته؛ و هذا المعنى أجنبي أن يكون عبرةً لأهل الخشية.

و قوله تعالى: «لمن يخشى»؛ أي: يخشى الله -سبحانه- و يخاف مقامه. و هذه الجملة المباركة ليست في مقام بيان اختصاص العبرة لأهل الخشية وسوقهم و دعوتهم إلى العبرة. فإنّ العبرة بآيات سطوته تعالى، من الواجبات الضروريّة العقليّة الّتي لافرق فيها بين المؤمن و الكافر، و بين أهل الخشية و القسوة. غاية الأمر أنّ حرمان أهل القسوة عن العبرة بنور الخشية، إنّما هو مستند إلى سوء اختيارهم و نكوسهم عن الاعتبار و الاستبصار بآيات قهره تعالى، كي يحصل لهم نور الخشية و يدرك به وجوب العبرة.

و لعلّ العناية في تقييد العبرة لأهل الخشية، إنّما هو لتشريفهم و إكرامهم و حسن الثّناء عليهم. و فيه توبيخ لأهل القسوة و أهل التّهاون، من جهة إهمالهم و قصورهم في وظائفهم. فيجب على كلّ من عقل و تمّت عليه الحجّة، الإيمان بالله الّذي عرّف نفسه لجميع خلقه، و التدبّر و التبصّر في آيات قهره و سطوته، و علامات عواطفه و كراماته؛ و كذا في غير ذلك من معاني أسمائه و نعوته -جلّ ثناؤه.

و أمّا تفسير الخشية، و الفرق بين الخشية من الله -سبحانه- و ممّا سواه من خلقه من الأمور العاديّة المادّيّة، قد ذكرناه في تفسير قوله تعالى: «و أهديك إلى ربّك فتخشى».

ثمّ لايخفى أنّ هذا الاختصاص بالمعنى الّذي ذكرناه في المقام، إنّما هو في مقابل الكفّار و الفجّار. و أمّا بالنسبة إلى غير الخاشعين من أهل الإيمان، سواء كانوا في أعلى درجة من الخاشعين أو دونهم، فلا يفيد الاختصاص. ضرورة أنّهم كلّهم على اختلاف مراتبهم و درجاتهم في الإيمان، من أهل العبرة و الخشية؛ و العناية في إضافة العبرة إلى الخاشعين أنّهم من حيث إنّهم خاشعون كانوا مترصّدين لمطالعة آيات قهره تعالى و سطوته -سبحانه- على أعدائه، لاأنّ غيرهم ممّن كان دون أعاظم الموحّدين ليس من أهل العبرة و الخشية. فإنّ ثبوت شيء لشيء لاينافي ثبوته لما سواه.

ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾ وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٣﴾

بيـان:

رجـع القـول منه تـعالى إلى مـا تقـدّم في أوّل السّورة مـن الكـلام في البعث و النشر. و الخطاب للمشركين؛ و يعمّ من كان مثلهم ممّن يعتقد بوجود الصّانع ـجلّ ثناؤه ـ و يستبعد أمر البعث و استحالة حشر الأجساد و رجوعهم إلى الله ـسبحانه.

و قد استدلّ تعالى بالأمر المشهود البيّن على نظيره غير المشهود، و بالأشدّ الأحكم من خلقه على تحقّق الأضعف. فاستدلّ ـسبحانه ـ بخلقه السّماء مع شدّة إحكامها و إحكام أمرها، على إحيـاء الموتى، و على إعادة خلقـها ثانيـاً. و في الاستدلال تعريض بالمنكرين، و توبيخ لهم على استبعادهم. أى: إنّكم تعتقدون أنّ الله ـسبحانه ـ يقدر على خلق السّماء المشهود، مع ما فيها من عظائم الأمور، فكيف تستبعدون أمر البعث و إحياء الموتى؟! فالآية الكريمة نظير قوله تعالى:

«أو ليس الّذي خلق السّمٰوات و الأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى و هو الخلّاق العليم». (يس/ ٨١)

و من هذا القبيل استدلاله تعالى بالأمر المشهود البيّن على نظيره غير المشهود، من غير عناية الأشدّية و الأضعفيّة، في قوله تعالى:

«أو لم ير الإنسان أنّا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين* و ضرب لنا مثلاً و نسي خلقه قال من يحي العظام و هي رميم قل يحيها الّذي أنشأها أوّل مرّة و هو بكلّ خلق عليم». (يس/ ٧٨ و ٧٩)

و نظائرها كثيرة في القرآن الكريم.

تنبيهات:

الأوّل: ظاهر الآيات الكريمة أنّ خلق السّماء أشدّ خلقاً من خلق الناس؛ كما هو صريح غيرها من الآيات. و قد استدلّ المفسّرون بهذه الآيات على صحّة بعث الإنسان و حشره بعد موته و تفرّق أجزائه. قالوا: كيف يستبعدون أنّ الله الّذي خلق السّماء ـ و هو أشدّ و أعظم من إحياء الموتى ـ أن يمتنع عليه إعادة الأبدان، مع كونها أضعف خلقاً؟! و لم أجد في تفسير هذه الآيات بهذا المعنى خلافاً بينهم.

الثاني: هذه الآيات الكريمة ـ كغيرها من الآيات ـ صريحة في أنّ خلق السّماء أشدّ و أكبر من خلق الناس بحسب الواقع. و لا يجوز أن يتوهّم أحد أنّ الله ـ سبحانه ـ قد أخذ المشركين بما هو مسلّم عندهم ـ على سبيل المجادلة بالأحسن ـ من كون السّماء أشدّ خلقاً من النّاس عندهم. لأنّ الله ـ سبحانه ـ أجلّ و أعلى من أن يستدلّ في إثبات حقّ بما هو خلاف الواقع، من باب المجادلة بالأحسن. لأنّ الجدال بالأحسن لابدّ أن يكون على حقّ صريح و صدق محض.

الثالث: قد عرفت أنّ الاستدلال بكون السّماء أشدّ خلقاً من خلق النّاس، إنّما هو على صحّة بعث الموتى و حشرهم بعد تفرّق أجزائهم، و أنّها أهون من أن تمتنع عليه ـ جلّت عظمته. و لا دلالة فيها بوجه على صحّة إنشاء الإنسان في النشأة الأخرى المجرّدة عن المادّة دون الكمّ، و لا على وجوب إنشائه كذلك.

قوله تعالى: «أ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا(٢٧)».

قال في الكشّاف ٢١٤/٤: أ أنتم أصعب خلقاً و إنشاءً أم السّماء.

أقول: الظّاهر أنّ «خلقاً» تميز من الأشدّ، و الأشدّ بحسب الواقع نعت و صفة للخلق؛ أي: الخلق العظيم الشديد. فعلى ما ذكرنا، يكون «خلقاً» بمعناه الاسم

المصدريّ؛ أي: المخلوق. و على ما ذكره في الكشّاف، يكون بالمعنى المصدريّ.

و المعنى على ما ذكرنا: إنّ الله الّذي يقدر على خلق السّماء ـ و هو الخلق الكبير الشّديد ـ كيف لايقدر على إحيائكم بعد الموت و هو خلق أصغر من السّماء؟! فلا يجوز أن يقال: إنّ خلق السّموات أشدّ و أصعب عليه تعالى. إذ ليس خلق شيء أصعب أو أهون عليه تعالى، بل خلق الكلّ سواء عليه سبحانه من جميع الجهات. و قد تقدّم في صدر البيان أنّ هذه الآية نظير قوله تعالى:

«و ضرب لنا مثلاً و نسي خلقه قال من يحي العظام و هي رميم*...* أو ليس الّذي خلق السّمٰوات و الأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى و هو الخلّاق العليم». (يس/٧٩-٨١)

و قوله تعالى: «بناها». قيل: إنّه ابتداء و استئناف كلام بعد قوله: «أم السماء». و قيل: إنّه متّصل بقوله تعالى: «السّماء» و صفة و نعت لها. أي: و السّماء الّتي بناها. (تفسير الرازيّ ٤٤/٣١)

قوله تعالى: «رَفَعَ سَمْكَهَا».

قال في القاموس ٣٠٧/٣: و السّمك: السقف، أو: من أعلى البيت إلى أسفله، و القامة من كلّ شيء.

أقول: الظّاهر في المقام بقرينة ما يأتي من البيان، هو المعنى الأوّل. أي: رفع سقف السماء.

قوله تعالى: «فَسَوَّاها(٢٨)».

قال في القاموس ٣٤٥/٤ في عداد معاني التّسوية: و استوى: اعتدل. و الرجل: بلغ أشدّه أو أربعين سنة.... و ليلة السواء: ليلة أربع عشرة أو ثلاث عشرة.

أقول: ما ذكره القاموس، و إن كان من باب بيان المصداق و ذكر موارد الاستعمال، إلّا أنّ التّعبير بالتسوية، و خاصّةً التعبير بالفاء في قوله: «فسوّاها» بعد بناء السّماء، و بعد رفع سقف البناء، قرينة واضحة على أنّ المراد بالتّسوية هو تعديل أمرها، و إتمام بنائها، و بلوغ الغاية فيها، و تجهيزها لاستيفاء الغرض الّذي خلقت

لأجله. قال تعالى:

«و لمّا بلغ أشدّه و استوى آتيناه حكماً و علماً». (القصص/١٤)

«أكفرت بالّذي خلقك من تراب ثمّ من نطفةٍ ثمّ سوّاك رجلاً». (الكهف/٣٧)

و للمفسّرين في معنى التّسوية أقوال. فقيل: سوّاها بلا شقاق و لافطور و لاتفاوت. و قيل: سوّاها: أحكمها و جعلها متصرّفاً للملائكة. و قيل: تأليفها. و قيل: ترتيب أجزائها و تركيبها بوضع كلّ جزء في موضعه الّذي تقتضيه الحكمة. (تفسير الرازيّ ٣١/٤٦، و مجمع البيان ١٠/٤٣٤)

أقول: الأقوال المذكورة لااستناد فيها إلى شيء يعتمد عليه، و غير ملائم لمسير الآيات و سياقها. فإنّ التسوية - كما هو ظاهر الآية- بعد البناء و رفع السمك؛ و هذا متأخّر عن مرتبة تأليف الأجزاء و ترتيبها و تركيبها. نعم؛ لايخلو ما في القول الثاني - أي: أحكمها - من وجه.

و العجيب ما حكاه الرازيّ عن بعضهم من الاستدلال على أنّ السّماء كرة بوجوه ضعيفة أعرضنا عن إيرادها. من أرادها، فليراجعها.

قوله تعالى: «وَ أَغْطَشَ لَيْلَهَا وَ أَخْرَجَ ضُحَاهَا(٢٩)».

قال في القاموس ٢/٢٩٢: غطش اللّيل يغطش: أظلم؛ كأغطش.

أقول: نسب الظلمة و الضّحى إلى السّماء، لأنّ منشأ النور - و هو الشمس- خلقها الله في السّماء؛ فبغروبها عن الصّفحة المقابلة لها من الأرض و السّماء و الهواء و الفضاء، تصير هذه الصفحة و مافوقها من السّماء ليلةً مظلمةً؛ و بشروقها على الصّفحة المواجهة لها من الأرض و مافوقها من الهواء و غيرها من الأجرام المواجهة لشمس دون شمس، تصير نهاراً مبصراً. و المعنى: إنّه تعالى بعد بناء السّماء، و بعد رفع سمكها، و بعد ما سوّاها، عمد تعالى إلى خلق أقمارها و شموسها و نجومها، و جعل بغروبها و شروقها ليلةً مظلمةً و نهاراً مبصراً. و في هذا أيضاً تأييد لما ذكرنا في تفسير التّسوية.

قوله تعالى: «وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا(٣٠)»؛ أي: بسطها.

و ظاهر الآية أنّ دحو الأرض بعد بناء السّماء و بعد رفع سمكها و تسويتها. و لادلالة في الآية على أنّ دحو الأرض عين خلقها بعد تقديرها و تقدير ما أراد من الخلق فيها من الجبال و البحور و الأنهار و غيرها ممّا هو دخيل في إتقانها و إحكامها. فمن الممكن أن يقال بالتفكيك بين خلق الأرض و بين دحوها و أن يكون المراد من خلقها خلقَها من حيث موادّها و تركيباتها.

في نور الثقلين ٥٠١/٥ عن روضة الكافي بإسناده عن محمّدبن عطيّة، عن أبي‌جعفر ـعليه السّلامـ أنّه قال لرجل من أهل الشّام:

«و كان الخالق قبل المخلوق. و لو كان أوّل ما خلق من خلقه الشيء من الشيء، إذاً لم يكن له انقطاع أبداً، و لم يزل اللّه إذاً و معه شيء و ليس هو يتقدّمه. و لكنّه كان إذ لاشيء غيره. و خلق الشّيء الّذي جميع الأشياء منه. [و هو الماء الّذي خلق الأشياء منه][1] فجعل نسب كلّ شيء إلى الماء، و لم يجعل للماء نسباً يضاف إليه.

و خلق الرّيح من الماء. ثمّ سلّط الريح على الماء. فشقّقت الريح متن الماء، حتّى ثار من الماء زبد على قدر ما شاء أن يثور. فخلق من ذلك الزبد أرضاً بيضاء نقيّةً ليس فيها صدع و لانقب و لاصعود و لاهبوط و لاشجرة. ثمّ طواها، فوضعها فوق الماء.

ثمّ خلق اللّه النار من الماء. فشقّقت النّار متن الماء، حتّى ثار من الماء دخان على قدر ما شاء اللّه أن يثور. فخلق من ذلك الدّخان سماءً صافيةً نقيّةً ليس فيها صدع و لاثقب. و ذلك قوله: «السّماء بناها٭ رفع سمكها فسوّاها٭ و أغطش ليلها و أخرج ضحاها». قال: و لاشمس و لاقمر و لانجوم ولاسحاب. ثمّ طواها فوضعها فوق الأرض. ثمّ نسب الخلقتين[2] فرفع السّماء قبل دحو الأرض. فذلك قوله ـعزّ ذكرهـ: «و الأرض بعد

١ـ من روضة الكافي/٩٤.

٢ـ روضة الكافي/٩٥: الخليقتين.

ذلك دحاها» يقول: بسطها....»

بيان: الظّاهر أنّ الماء الّذي هو مادّة المواد، هو المخلوق الأوّل في عالم المادّة ابتداءً و إبداعاً. و ليس هو الماء المشهود بيننا في عالم الدنيا؛ بل هو عبارة عن مادّة جميع العوالم و الأعيان الدنياويّة و الأخرويّة، و إليه ينتهى نسب جميع الأعيان؛ ما نعرف منها و ما لم نعرف و خاصّةً من الأعيان و الحقائق الأخرويّة.

و هذه الرواية الشّريفة صريحة في أنّ خلق الأرض قبل رفع السّماء، و دحوها بعد رفع السّماء. و على ذلك شواهد أخرى نتعرّض لبعضها في أثناء البحث ـ إن شاء الله. قال تعالى:

«قل أإنكم لتكفرون بالّذي خلق الأرض في يومين و تجعلون له أنداداً ذلك ربّ العالمين * و جعل فيها رواسي من فوقها و بارك فيها و قدّر فيها أقواتها في أربعة أيّام سواءً للسّائلين * ثمّ استوى إلى السّماء و هي دخان فقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين * فقضاهنّ سبع سموات في يومين و أوحى في كلّ سماء أمرها و زيّـنّـا السّماء الدّنيا بمصابيح و حفظاً ذلك تقدير العزيز العليم». (فصلت/٩-١٢)

بيان: الاستفهام للتوبيخ، و للتعجّب من كفرهم و شركهم بالله ـ سبحانه ـ و اتّخاذهم الأنداد يعبدونها من دونه تعالى. و قوله: «ذلك ربّ العالمين»؛ أي: هو بالمنظر الأعلى و بالأفق المبين أجلّ و أظهر من أن يخفى لقوم يعقلون. و الظّاهر من خلق الأرض، خلق موادّها و تركيب أجزائها، بقرينة ما سيأتي من البيان. و الظاهر أنّ المراد من اليومين الوقتين. إذ ليس ثمّة اليوم المعهود عندنا، فليس ثَمّة سماء و لا أرض و لا شمس و لا قمر و لا نجوم. و لعلّ المراد من اليومين كونها زبداً متراكماً و أخرى أرضاً نقيّة.

قوله تعالى: «و جعل فيها رواسي»؛ أي: جبالاً رواسي، لئلّا ترتعش الأرض و تميد بهم. و قوله تعالى: «و بارك فيها»؛ أي: جعل فيها البركة، و جعلها منشأً و منبعاً للخيرات و البركات المادّيّة ـ إذ قدّر فيها جميع ما يحتاج إليه الخلق من الإنسان

و أنواع الحيوان و الحشرات في البرّ و البحر، لاتفنى و لاتزول تلك الأقوات مادامت الدّنيا و لأهلها فيها البقاء- و كذلك البركات المعنويّة؛ حيث جعلها الله -سبحانه- معبداً و مسجداً لأوليائه، و متجراً لأحبّائه يشترون بأنفسهم و أموالهم و وجاهتهم مرضاة الله و القرب و الزلفى عنده سبحانه و تعالى.

قوله تعالى: «و قدّر فيها أقواتها»؛ أي: قدّر في الأرض الأقوات كلّها، و ادّخر فيها بتدبيره العليم الحكيم جميع ما يحتاج إليه عامّة الخلق من الإنسان و غيره.

قوله تعالى: «في أربعة أيّام». الظّاهر أنّ الظرف متعلّق بقوله تعالى: «قدّر». كما أنّ ظاهر السّياق بمعونة بعض الروايات الآتية أنّ المراد من «أربعة أيّام» هي الفصول الأربعة. و ذكر المفسّرون في تفسير «أربعة أيّام» وجوهاً أخرى أعرضنا عن إيرادها.

و في التعبير بقوله تعالى: «قدّر» دلالة و شهادة على أنّ تلك الأرزاق و الأقوات المذكورة، إنّما هي في مرتبة التقدير، لابحسب العين و الخارج. إذ ليس اليوم سماء و لاسحاب و لامطر و لاأرض و لاخلق و لانبات، و إذا خلق الله السّماء و الأرض كانتا رتقاً. قال تعالى: «أو لم ير الّذين كفروا أنّ السموات و الأرض كانتا رتقاً ففتقناهما...». (الأنبياء/٣٠) أي: كانتا مرتوقتيْن؛ قد كانت السّماء رتقاً لاينزل المطر، و الأرض رتقاً لاينبت الحبّ. و إذ خلق الله آدم، و بثّ في الأرض من كلّ دابّة، فتق السّماء بالمطر، و الأرض بالنّبات، و صبّ عليها الماء و شقّها شقّاً، فأنبت فيها حبّاً و غيره من أنواع المأكول، و من جميع ما يحتاج إليه الناس ما لايحصيه كثرةً إلّا الله -سبحانه.

قوله تعالى: «ثمّ استوى إلى السّماء و هي دخان»؛ أي: بعد ما خلق الأرض في يومين، و خلق جبالها، و خلق أرزاقها -خلقَ تقدير لاخلق تكوين- عمد تعالى و أخذ بخلق السّماء و الأرض. «فقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً»؛ أي: أمرهما تعالى بقوله: «كن» كلمة الإيجاد و التكوين، فأجابتا و أطاعتا؛ و حقّت لهما الإجابة و الإطاعة و «قالتا أتينا طائعين». و الظّاهر أنّ المراد من قوله تعالى: «طوعاً أو كرهاً» نفوذ أمره و مضيّ قضائه -سبحانه- فيهما على كلا الحالين.

فالآية الكريمة صريحة في أنّه لمّا استتمّ خلق السّماء و الأرض، و لمّا استكمل أمر البناء فيهما بعدُ، شرع تعالى بخلق السماء بعد ما خلقها دخاناً، و بخلق الأرض و دحوها بعد ما خلقها زبداً. و هذا الّذي ذكرناه، من باب الخلق بعد الخلق؛ كما في قوله تعالى: «يخلقكم في بطون أمّهاتكم خلقاً من بعد خلق». (الزمر/٦)

و يلوح من الآية الكريمة في قوله تعالى: «فقال لها و للأرض ائتيا» أنّ أمره تعالى بإتيان الأرض، بعد أمره بإتيان السّماء؛ و إجابة الأرض لأمره تعالى، بعد إجابة السّماء و إطاعتها. و إن أبيت ذلك، و تشبّثت بالإطلاق في الآية، فيقيّد إطلاق الآية بقوله: «و الأرض بعد ذلك دحاها». فتبيّن في المقام أنّه لاتنافي بين هذه الآية و بين الآية المبحوثة في هذه السّورة.

و خلاصة القول في الآية الكريمة في سورة فصّلت و الآية في هذه السورة: إنّ الله تعالى خلق الأرض في مراحل ثلاث: خلقها بدءاً و بدعاً ماءً؛ ثم خلقها زبداً؛ ثمّ خلقها أرضاً نقيّةً. ثمّ دحاها، و بثّ فيها من كلّ دابّة، و أخرج منها جميع أقوات الخلق أجمعين. و كذلك القول في السّماء: خلقها ماءً. ثمّ خلقها دخاناً. ثمّ رفع سمكها فسوّاها؛ أي: أتمّها و جعلها سماءً. و الأرض بعد ذلك دحاها.

في تفسير البرهان ١٠٦/٤ قال عليّ بن إبراهيم:

ثمّ خاطب اللّه نبيّه فقال: قل لهم يا محمّد «أإنّكم لتكفرون بالّذي خلق الأرض في يومين» و معنى اليومين أي: وقتين إبداء الخلق و انقضائه «و جعل فيها رواسي من فوقها و بارك فيها و قدّر فيها أقواتها»؛ أي: لايزول و لايفنى «في أربعة أيّام سواءً للسّائلين»؛ يعني: في أربعة أوقات. و هي الّتي يخرج اللّه فيها أقوات العالم -من الناس و البهائم و الطّير و حشرات الأرض و ما في البرّ و البحر من الخلق- من الثّمار و النباتات و الشجر، و ما يكون فيه معاش الحيوانات كلّه و هو الربيع و الصيف [و الخريف][1] و الشّتاء. ففي الشّتاء يرسل الله الرياح....»

١ـ من نور الثقلين ٥٣٩/٤.

أقول: في الآية الكريمة دلالة و شهادة على أنّ السّماء و الأرض واجدتان للشّعور و الاختيار. فقد أطاعتا أمر الله ـ سبحانه ـ راغبتين منقادتين فقالتا: «أتينا طائعين». و واضح بحسب الأدلّة الشرعيّة أنّ الشّعور ليس عين ذات الإنسان و لاغيره من الأعيان؛ بل هى واجدة إيّاه، مستنيرة بهذا النّور، حسب ما أفاضه الله على كلّ موجود من موجودات العالم ممّا يشاء. قال تعالى:

«قال ربّنا الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى». (طه/٥٠)

«و نفس و ما سوّاها فألهمها فجورها و تقواها». (الشمس/٧و٨)

و هذا الّذي ذكرناه غيرما ذكره الصّوفيّة من كون ذوات الأشياء شاعرةً و حمل الآيات و الروايات الدالّة على شعور الموجودات على ذلك.

و في نهج البلاغة ٢٦١/ الخطبة ١٨٢ قال ـ عليه السّلام ـ:

«فمن شواهد خلقه خلق السّموات موطّدات بلا عمد، قائمات بلاسند. دعاهنّ فأجبن طائعات مذعنات، غير متلكّئات و لامبطئات. و لولا إقرارهنّ له بالربوبيّة و إذعانهنّ له بالطواعية، لما جعلهنّ موضعاً لعرشه، و لامسكناً لملائكته، و لامصعداً للكلم الطيّب و العمل الصالح من خلقه.»

و قال تعالى:

«هو الّذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثمّ استوى إلى السّماء فسوّاهنّ سبع سموات و هو بكلّ شيء عليم». (البقرة/٢٩)

بيان: ظاهر الآية الكريمة للوهلة الأولى أنّ خلق الأرض قبل خلق السّموات. فيظهر التنافي بينها و بين قوله تعالى: «و الأرض بعد ذلك دحاها». و أورد الرازيّ في تفسيره ١٥٥/٢ في تفسير الآية مسألة التنافي، و أورد الجواب عنها إلى أن قال: و الجواب الصّحيح أنّ قوله: «ثمّ» ليس للتّرتيب هاهنا، و إنّما هو على جهة تعديد النعم. مثاله قول الرجل لغيره: أليس قد أعطيتك النعم العظيمة و رفعت قدرك؟! ثمّ دفعت الخصوم عنك؟! و لعلّ بعض ما أخّره في الذكر، قد تقدّم. فكذا

هاهنا. و الله أعلم.

و ذكر ابن هشام في المغني ١٥٩/١ في جملة معاني «ثمّ» الترتيب إلى أن قال: و أمّا الترتيب، فخالف قوم في اقتضائها إيّاه تمسّكاً بقوله تعالى: «خلقكم من نفس واحدة ثمّ جعل منها زوجها» [الزمر/٦]...و قول الشاعر:

إنّ من ساد ثمّ ساد أبوه ثمّ قد ساد قبل ذلك جدّه

و قد حاول ابن هشام إثبات الترتيب، و تكلّف في الجواب من الأمثلة المذكورة بوجوه ضعيفة. هذا أوّلاً.

و ثانياً أنّ المراد من الخلق ليس ما هو المتعارف المتوهّم في بدء النظر بمعنى إيجاد الشيء بعد ما لم يكن؛ بل المراد منه في كثير من الموارد التقدير. و الظّاهر أنّ ذلك إذا أريد منه المعنى المصدريّ لا الاسم المصدريّ.

قال في لسان العرب ٨٥/١٠: و أصل الخلق: التقدير. فهو باعتبار تقدير ما منه وجودها، و بالاعتبار للإيجاد على وفق التقدير، خالق... قال أبوبكر بن الأنباريّ: الخلق في كلام العرب على وجهين. أحدهما: الإنشاء على مثال أبدعه. و الآخر: التقدير. و قال في قوله تعالى: «فتبارك الله أحسن الخالقين» [المؤمنون/١٤]: معناه: أحسن المقدّرين. و كذلك قوله تعالى: «و تخلقون إفكاً» [العنكبوت/١٧]؛ أي: تقدّرون كذباً. و قوله تعالى: «أنّي أخلق لكم من الطّين» [آل‌عمران/٤٩] خلقُه تقديره، و لم يرد أنّه يحدث معدوماً... و الخلق: التقدير. و خلق الأديم يخلقه خلقاً: قدّره لما يريد قبل القطع، و قاسه ليقطع منه مزادة أو قِربة أو خفّاً.

و قال الراغب في مفرداته /١٥٧: الخلق أصله: التقدير.

و قال في القاموس ٢٢٨/٣: الخلق: التقدير. و الخالق في صفاته تعالى المبدع للشيء المخترع على غير مثال سبق.

أقول: بعد الإحاطة بما أوردنا عن ابن هشام في معنى «ثمّ» و فيما أوردناه عن اللّغويّين، تعرف أنّه لا يجوز أن يقال إنّ الخلق في هذه الآية الكريمة بمعنى الإيجاد؛ إلّا أن تقوم قرينة قاطعة على ذلك.

و ثالثاً: قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى: «قل أإنّكم لتكفرون بالّذي خلق

الأرض في يومين» (فصّلت/٩) أنّ الله ـ سبحانه ـ خلق الأرض في ثلاث مراتب و مراحل طوليّة. و قد عبّر عن مادّتها في لسان القرآن و الروايات بالماء. ثمّ خلق الماء زبداً. ثم خلق الزبد أرضا بيضاء نقيّةً. و في قوله تعالى: «و قدّر فيها أقواتها في أربعة أيّام»؛ أنّه: قدّر جميع ما يحتاج إليه الناس في معاشهم و حياتهم في فصول أربعة. ثمّ عمد تعالى إلى خلق السّماء، و خلق السّماء بعد ما كان دخاناً. ثمّ قال لها و للأرض: ائتيا طوعاً أو كرهاً. قالتا: أتينا طائعين.

أقول: هذا من باب الخلق بعد الخلق. و هذا مرتبة تماميّة خلقة السّماء و الأرض و دحوها. و قوله تعالى: «و قدّر فيها أقواتها في أربعة أيّام» صريح في أنّ الأقوات ليست مخلوقةً في مرتبة العين و الخارج قبل رفع السّماء و دحو الأرض.

و يشهد على ذلك أيضاً قوله تعالى: «أو لم ير الّذين كفروا أنّ السّموات و الأرض كانتا رتقاً ففتقناهما». (الأنبياء/٣٠) و في روضة الكافي/٩٤، عن محمّدبن عطيّة، في تفسير هذه الآية ما ملخّصه: «إنّ السّماء كانت رتقاً لاتمطر و الأرض كانت رتقاً لاتنبت. ففتق الله السّماء بالمطر، و الأرض بالنّبات.»

فعلى هذا ليس قبل فتق السّماء بالمطر و فتق الأرض بالنبات، شيء من الأقوات موجودةً بحسب العين و الخارج. فلا يمكن أن يقال إنّ الله خلق الأرض و ما يحتاج إليه الناس، قبل رفع السّماء و دحو الأرض. فالمتعيّن بحسب ما استظهرناه من الآيات و الروايات، أنّ الخلق في قوله تعالى: «هو الّذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً» (البقرة/٢٩) خلق تقدير، لا خلق تكوين. فيرتفع ما توهّم من التنافي بين الآيات. و لله الحمد كما هو أهله.

فلنرجع إلى المقصود:

قوله تعالى: «و الأرض بعد ذلك دحاها»؛ أي: بسطها. في القاموس ٣٢٧/٤: «دحا الله الأرض يدحوها و يدحاها دحواً: بسطها.» و قال تعالى:

«و هو الّذي مدّ الأرض و جعل فيها رواسي و أنهاراً». (الرعد/٣)

«و الأرض مددناها و ألقينا فيها رواسي و أنبتنا فيها...». (الحجر/١٩)

«و الأرض مددناها و ألقينا فيها رواسي و أنبتنا فيها...». (ق/٧)

«و الأرض فرشناها فنعم الماهدون». (الذاريات/٤٨)

أقول: لايخفى أنّ الدّحو و المدّ و الفرش، كلّها متقاربات بحسب المفهوم و المعنى، و جميعها متباينات مفهوماً لمفهوم الخلق. ضرورة أنّ دحو الأرض و مدّها و فرشها، غير إيجادها، بل في مرتبة متأخّرة عن الإيجاد، و متوقّف عليه. و على فرض توهّم الإطلاق في بعضها ـ مثل المدّ و الفرش ـ يكون صريح قوله تعالى: «و الأرض بعد ذلك دحاها» مقيّداً لهذا الإطلاق. فتكون الآيات متحّدةَ المفاد في إفادة هذه الحقيقة القرآنيّة الّتي هي دحو الأرض بعد خلقها. فلا يجوز أن يقال إنّ المراد في هذه الآيات خلق الأرض ممدودةً و مفروشةً؛ لأنّ في ذلك تفوت العناية الملحوظة في هذه الآيات من أنّ مرتبة المدّ و الفرش بعد مرتبة الخلق. بل هذه الرتبة إنّما هي خلق بعد خلق. و قد كانت مخلوقةً غير مدحوّة؛ ثمّ مسّتها يد العناية الربوبيّة بالدّحو و المدّ و الفرش.

قوله تعالى: «أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا»؛ أي العيون الكبار و الصّغار، بالتفجير من الأرض، أو باستخراج الناس إيّاها من القنوات و الآبار، ينتفع بها الناس في حوائجهم و تتهيّأ بها أرزاق الجماعات الكثيرة.

و في حبس هذه المياه و ادّخارها في أعماق الأرض، ثمّ إخراجها و إجرائها على وجه الأرض و انتفاع الناس بهذه الخزائن المباركة المودعة في قعر الأرض آيات بيّنات لقوم يعقلون. قال تعالى:

«و أنزلنا من السّماء ماءً بقدر فأسكنّاه في الأرض و إنّا على ذَهاب به لقادرون». (المؤمنون/١٨)

«ألم تر أنّ الله أنزل من السّماء ماءً فسلكه ينابيع في الأرض ثمّ يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه...». (الزمر/٢١)

ظاهر كلمات بعض المفسّرين في تفسير هاتين الآيتين أنّ المياه المخزونة في الأرض إنّما هي من مياه الأمطار.

قال في المجمع ١٠١/٧: «و أنزلنا من السماء ماءً»؛ أي: مطراً وغيثاً «بقدر»؛

أي: بقدر الحاجة، لايزيد على ذلك فيفسد و لاينقص عنه فيهلك بل على ما توجبه المصلحة. «فأسكنّاه في الأرض»؛ أي: جعلنا له الأرض مسكناً جمعناه فيه لينتفع به. يريد ما يبقى في المستنقعات و الدحلان[1] أقرّ الله الماء فيها لينتفع الناس بها في الصّيف عند انقطاع المطر.

أقول: تفسير الماء النازل بالمطر و إسكانه في الأرض بالمعنى الّذي ذكره -قدّس سرّه- غير ظاهر من الآية الكريمة. فإنّ الإنزال قد يطلق على ما فيه جهة الإنعام من المقام العالي. كما في قوله تعالى:

«هو الّذي يريكم آياته و ينزّل لكم من السّماء رزقاً و ما يتذكّر إلاّ من ينيب». (غافر/١٣)

«و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد». (الحديد/٢٥)

فلا يبعد أن يقال: إنّ الماء الّذي أنزل الله تعالى من السّماء، و أسكنه في الأرض، أو جعله ينابيع، هو المخازن و الخزائن من الماء الّذي جعله الله في الأرض، سواءٌ أمدّها الله أو لم يمدّها. و هاتان الآيتان و الآية المبحوثة -أي قوله تعالى: «أخرج منها ماءها»- متّحدة الدلالة في إفادة ما ذكرنا.

و يشهد على ذلك عدّة من الروايات أيضاً. و في بحار الأنوار ٩٨/٢٢٠ في دعاء مولانا أبي‌عبدالله الحسين -عليه السّلام- في يوم عرفة:

«يا من كبس الأرض على الماء، و سدّ الهواء بالسّماء....»

قال في القاموس ٢/٢٤٤: «كبس البئر و النهر يكبسهما: طمّهما بالتّراب. و ذلك التراب كِبْس -بالكسر. و رأسه في ثوبه: أخفاه و أدخله فيه.» و لايبعد أن يكون المراد من الماء هي مادّة الموادّ لجميع العوالم المادّيّة. و تخرج العبارة إذن عن موضع الاستدلال.

و في الوسائل ٦/٣٧٠: محمّدبن عليّ‌بن الحسين بإسناده عن حفص‌بن

١- الدُّحل: المصنع يجمع الماء ج: دُحلان. (القاموس المحيط ٣/٣٧٤)

البختري، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

«إنّ جبرئيل كرى برجله خمسة أنهار لسان الماء، يتبعه الفرات و دجلة و نيل مصر و مهران و نهر بلخ. فما سقت أو سقي منها، فللإمام، و البحر المطيف بالدنيا و هو افسيكون.»

و في المجمع ١٠٢/٧: روى مقاتل عن عكرمة، عن ابن‌عبّاس، عن النّبي ـ صلّى الله عليه و آله ـ قال:

«إنّ اللّه تعالى أنزل من الجنّة خمسة أنهار: سيحون، و هو نهر الهند؛ و جيحون، و هو نهر بلخ؛ و دجلة و فرات، و هما نهرا العراق؛ و النيل، و هو نهر مصر. أنزلها اللّه من عين واحدة، و أجراها في الأرض، و جعل فيها منافع للناس في أصناف معائشهم.»

أقول: لايخفى أنّ مضمون الدّعاء و مفاد الروايات الشّريفة، يؤيّد ما ذكرنا من احتمال كون المياه مذخورةً في أعماق الأرض يخرجه الله ـ سبحانه ـ على قدر معلوم عنده تعالى.

و هل الآية الكريمة من تتمّة الاستدلال في صدر الآيات الكريمة على صحّة البعث، أو هي إخبار عن السنّة المباركة الإلهيّة الأخرى يستدلّ بها على قدرته و إحسانه ـ سبحانه؟ الأشبه هو الاحتمال الأوّل. و على أيّ تقدير تفيد الآية الكريمة أنّ إخراج الماء ليس مقارناً لخلقة الأرض، بل بعد دحوها و تماميّة خلقها.

قوله تعالى: «و مَرْعَاهَا (٣١)».

الظّاهر أنّه اسم مكان أطلق على العلف الّذي يأكله الدوابّ، بعناية الحالّ و المحلّ. و دعوى شمول المرعى و عمومه بكلّ ما يأكله الإنسان و الدوابّ، نظراً إلى أنّ بعض ما يأكله الدوابّ يأكله الإنسان أيضاً، في غير محلّه. فإنّ مفهوم الرّعي و العناية الملحوظة فيه، غير مفهوم الأكل، و العناية غير العناية. و سيجيء مزيد توضيح في ذلك في ذيل البحث ـ إن شاء الله.

قوله تعالى: «وَ الْجِبَالَ أَرْسَاهَا(٣٢)».

قال في لسان العرب ١٤/١ ٣٢: رسا الشيءُ يرسو رُسُوّاً و أرسى: ثبت. و أرساه هو. و رسا الجبل يرسو، إذا ثبت أصله في الأرض. و جبال راسيات و الرواسي من الجبال: الثوابت الرواسخ.

و قال تعالى:

«و هو الّذي مدّ الأرض و جعل فيها رواسي». (الرّعد/٣)

«و الأرض مددناها و ألقينا فيها رواسي و أنبتنا فيها...». (الحجر/١٩)

«و ألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم و أنهاراً و سبلاً...». (النحل/١٥)

«و جعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم و جعلنا فيها فجاجاً سبلاً لعلّهم يهتدون». (الأنبياء/٣١)

«أمّن جعل الأرض قراراً و جعل خلالها أنهاراً و جعل لها رواسي». (النّمل/٦١)

«خلق السّموات بغير عمد ترونها و ألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم و بثّ فيها من كلّ دابّة». (لقمان/١٠)

«و جعل فيها رواسي من فوقها و بارك فيها». (فصلت/١٠)

«و الأرض مددناها و ألقينا فيها رواسي». (ق/٧)

«و جعلنا فيها رواسي شامخات و أسقيناكم ماءً فراتاً». (المرسلات/٢٧)

«و إلى الجبال كيف نصبت». (الغاشية/١٩)

أقول: تنقيح البحث في هذه الآيات الكريمة يحتاج إلى تحرير أمور:

الأمر الأوّل: لا دلالة في شيء من هذه الآيات الكريمة على أنّ الله تعالى خلق الجبال بعد خلق الأرض و تسويتها. فإنّ في كثير من هذه الآيات، التعبير بـ«جعل»؛ مثل قوله تعالى: «و جعل فيها رواسي و بارك فيها» و غيرها من الآيات. و واضح أنّ «جعل» ليس مترادفاً لـ«خلق»، بل في «جعل» دلالة و عناية إلى الغاية و الغرض الّذي خلق هذا الشيء لأجله. فإنّ قوله تعالى: «جعل اللّيل سكناً» (الأنعام/٩٦) ليس معناه أنّه تعالى خلق اللّيل ثمّ خلقه سكناً. و نظائرها كثيرة في القرآن الكريم.

و لايبعد أن يقال: إنّ في قوله تعالى: «أإنكم لتكفرون بالّذي خلق الأرض في يومين و تجعلون له أنداداً ذلك ربّ العالمين» و جعل فيها رواسي من فوقها و بارك فيها و قدّر فيها أقواتها» (فصلت/٩ و ١٠) تلويحاً و إشارةً إلى أنّ خلق الأرض في يومين؛ أي: في مرتبتين من مراتب الخلقة، قد جعل الرواسي في الأرض في هاتين المرتبتين.

الأمر الثاني: قوله تعالى: «و ألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم» (النحل/١٥)؛ الظّاهر أنّ قوله تعالى: «أن تميد بكم» مفعول له لقوله تعالى: «و ألقى». أي: لئلّا تميد بكم. قال في القاموس ٣٣٩/١: ماد... مَيَداناً: تحرّك و زاغ و زكا. و السّراب: اضطرب.

و الميدان على ما يستفاد من اللّغة: الحركة بالارتعاش، أي حركة نفس الجسم، لاحركة سطح الجسم لرخوتها و نداوتها، كما توهّمه الشيخ محمّد عبده عند تفسير قول مولانا عليّ أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ: «و وتّد بالصّخور ميدان أرضه» فقال: أي: سكن الأرض بعد اضطرابها، بما رسخ من هذه الصّخور الجامدة في أديمها. و هو يشير إلى أنّ الأرض كانت مائرةً مضطربةً قبل جمودها.

أقول: نعم؛ قد كانت مضطربةً مائرةً قبل جمودها؛ إلّا أنّ جمودها أجنبيّ عن إلقاء الرواسي فيها. و الجمود إنّما تحصل بجفافها و سلب النّداوة عنها.

الأمر الثالث: إنّ إلقاء الرواسي في الأرض، كي لاتتحرّك الأرض و يتحرّك أهلها بحركتها، لادلالة فيه على نفي الحركة على الإطلاق؛ و إنّما يفيد نفي الحركة بالارتعاش و الاضطراب. بل من الممكن أنّ لها حركةً أخرى معتدلةً من دون ارتعاش و اضطراب. كما يشير إليه قول مولانا عليّ أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ في نهج البلاغة /٣٢٨، الخطبة ٢١١:

«... فأرساها في مراسيها... و جعلها للأرض عماداً، و أرزها فيها أوتاداً. فسكنت على حركتها من أن تميد بأهلها، أو تسيخ بحملها.»

فأفاد ـ عليه السّلام ـ أنّ بإلقاء الرواسي في الأرض، جعلها عماداً للأرض،

و ثبتها أوتاداً لها؛ فسكنت الأرض عن الحركة بالارتعاش مع حركتها المعتدلة، فلاتميد بأهلها، و لاتسيخ بحملها؛ أي: لاتغوص بأحمالها و أثقالها الّتي على ظهرها في الهواء.

و فيه /١٣٢، الخطبة ٩١ قال ـعليه السّلام ـ:

«... و عدّل حركاتها بالراسيات من جلاميدها... فسكنت من الميدان، لرسوب الجبال في قطع أديمها....»

قوله تعالى: «مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ(٣٣)».

الظّاهر أنّ قوله تعالى: «متاعاً لكم و لأنعامكم» في مرحلة التعليل لجميع ما تقدّم من دحو الأرض، و إخراج مائها و مرعاها، و إرساء الجبال فيها. لوضوح أنّه مع صحّة التعليل لجميع هذه الموارد، لاوجه لتخصيص التعليل بالرعي فقطّ. و ارتكاب التكلّف في توجيه الرّعي بأكل الإنسان، لادليل عليه. فإنّ الأكل و الرعي متباينان مفهوماً و مصداقاً. و الآية الكريمة نظير قوله تعالى:

«أنّا صببنا الماء صبّاً* ثمّ شققنا الأرض شقّاً* فأنبتنا فيها حبّاً* و عنبا و قضباً* و زيتوناً و نخلاً* و حدائق غلباً* و فاكهةً و أبّاً* متاعاً لكم و لأنعامكم». (عبس/٢٥-٣٢)

فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ ٱلْكُبْرَىٰ (٣٤) يَوْمَ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ مَا سَعَىٰ (٣٥) وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ (٣٦) فَأَمَّا مَن طَغَىٰ (٣٧) وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا (٣٨) فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ (٣٩) وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ (٤٠) فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ (٤١)

قوله تعالى: «فَـإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرىٰ (٣٤)».

قال في القاموس ١٤٥/٤: طمّ الماء طمّاً و طموماً: غمر. و الإناء: ملأه. و الركيّة يَطِمُّها وَ يَطُمُّها: دفنها و سوّاها. و الشيء: كثرحتّى علا و غلب... و الطّامّة: القيامة و الداهية تغلب ما سواها.

أقول: ظاهر المجمع و غيره من المفسّرين هو المعنى الأخير؛ أي: القيامة الّتي تغلب و تعلو مصائبها جميع المصائب و الدواهي. و قول القاموس: «و الشيء: كثر حتّى علا و غلب» يفيد هذا المعنى أيضاً.

و قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ قوله تعالى «أأنتم أشدّ خلقاً» ـ الآيات، استفهام إنكار و توبيخ و مسوق لرفع استبعاد من أنكر البعث و استحاله. و الآية الكريمة تقرعهم و تحتجّ عليهم بأنّ من خلق السّماء و بناها و سوّاها ـ الخ، يقدر على بعثكم، و لستم بأشدّ خلقاً من السّماء. فالآية الكريمة نظير قوله تعالى: «أو ليس الّذي خلق السّموات و الأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى و هو الخلّاق العليم» (يس/٨١). فقدرته تعالى على إطلاقه و شدّته بغير نهاية، لاوجه لتخصيصه بمقدور دون مقدور. فإنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز سواء.

فقوله تعالى: «فإذا جاءت الطّامّة الكبرى» مع التعبير بالفاء، مسوق لمقام التفريع من قوله تعالى: «أأنتم أشدّ خلقاً» ـ الآيات، و لبيان شيء من الاحداث المهمّة فيها.

و قوله تعالى: «يوم يتذكّر الإنسان... و برّزت الجحيم...» نعت و صفة للطّامّة. و الطّامة ظرف للتذكّر و التبريز. فتذكّر الإنسان و تبرّز الجحيم من شؤون الطّامّة، لاأنّ الطامّة وقعت في ذلك اليوم. فكم من فرق بين أن يقال إنّ الطّامّة و القيامة محقّقة في يوم يتذكّر الإنسان ما سعى، و يوم برزّت... و بين أن يقال إنّ تذكّر الإنسان بما سعى و تبرّز الجحيم من الاحداث الكبار الواقعة في هذا اليوم؛ أي: يوم القيامة.

و لايخفى أنّ سياق الآية الكريمة ليس إلّا لإثبات البعث، و رفع استبعاد من أنكر ذلك و استحاله، بالمجادلة الحسنى. و هذا هو مورد النفي و الإثبات في أمثال المقام.

فيسقط ما ذكره الرازيّ في تفسيره ٥٠/٣١، من الوجوه و الأقوال في تفسير الطّامة. و منها: أنّ المراد من الطّامة النفخة الثانية. و منها: أنّها عبارة عن موقف قراءة الكتب. و منها: أنّها عبارة عن سوق أهل النّار إلى النار، و أهل الجنّة إلى الجنّة. و منها: أنّه تعالى فسّر الطامّة بقوله: «يوم يتذكّر الإنسان ما سعى* و برّزت الجحيم» ـ الآية. ضرورة أنّ كلّ واحد من هذه الوجوه و الأقوال يرجع إلى ذكر موقف من مواقف القيامة؛ و هو أجنبيّ عن الغرض المسوقة له الآيات الكريمة، و إثبات أصل القيامة الّذي هو مورد النفي و الإثبات. فإنّ مورد إنكار المشركين هو إعادة الموتى بعد فنائهم و استهلاكهم في الأرض؛ فالبحث عن المواقف غير البحث عن البعث؛ و الغرض في بحث عود الأبدان غير الغرض في البحث عن المواقف، و غير مرتبط ببحث المواقف.

و أمّا الوجه الأخير، فتتوقّف صحّته على أن يكون قوله: «يوم يتذكّر... لمن يرى» بدلاً أو عطف بيان من الطّامّة؛ و قد عرفت ما هو التحقيق في ذلك.

و قيل: إنّ المراد منها القيامة و سمّيت طامّة، لأنّ فيها يشاهدون النّار؛ و لا داهية أدهى منها و فوقها.

و فيه: أنّه لا وجه لهذا التخصيص في وجه التسمية. و لعلّها سمّيت طامّةً لتراكم الدواهي على الإنسان في هذا اليوم.

قوله تعالى: «يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الإِنْسَانُ ما سَعَىٰ (٣٥)».

أي: يتذكّر الإنسان ما عمله في الدنيا بعينه. و مقتضى إطلاق التذكّر أنّه يتذكّر و يعلم الحادثة بجميع خصوصيّاتها، بحيث لا يكون له مجال لإنكارها و التّرديد فيها. فظرف التذكّر و العيان، هو يوم الطّامّة الكبرى. و ظرف السّعي و العمل، هو عالم الدّنيا. و إنّما أطلق التذكّر على العلم الثاني الحاصل بعد نسيان الحادثة، أي زوال العلم الأوّل بالحادثة. فإنّ الأمر بيد الله ـ سبحانه ـ في إفاضة العلم؛ يبقض، و يبسط.

و أمّا عند أهل التأويل، فتذكّر الإنسان ما سعى أي: إنّ صورة عمله المجرّدة عن المادّة في صحيفة وجوده و نفسه المجرّدة، مغفول عنها. فتذكّر النفس بها، كشف

الغطاء عن الأمر المغطى و المغفول. فيكون التذكّر هو التوجّه الجديد الحادث يفاض عليها و يراها و يشهدها بعد الموت، عند ابتداء سير صراطها الصّعوديّ.

و ليس عندهم وراء هذا العالم المادّيّ عالم مادّيّ آخر. فأوّلوا بذلك جميع النصوص و المحكمات الراجعة إلى عالم الآخرة.

قوله تعالى: «وَ بُرِّزَتِ الْجَحيمُ لِمَنْ يَرى(٣٦)».

البروز بحسب موارد استعماله: ما يقابل الخفاء. أي: برز و ظهر بعد ما كان مخفيّاً. فينطبق على مورد الأمر المجهول المغفول المحض، و لاينطبق على شيء من الأمر المنسيّ بالطّبيعة أو بالتسامح و عدم التحفّظ. و في القاموس ١٦٥/٢: برز بروزاً: خرج إلى البراز؛ أي: الفضاء؛ كتبرّز... و بارز القِرن مبارزةً و برازاً: برز إليه.

أقول: لمّا كانت الجحيم من جملة الحقائق الأخرويّة، و الآخرة بجميع مواقفها مخلوقة موجودة في مرتبة متقدّمة على عالم الدّنيا، و الدنيا في مرتبة متأخّرة في طولها، و الحقائق الأخرويّة أيضاً مادّيّة أشدّ و ألطف من الموادّ الدنياويّة؛ فالجحيم و ما سواها من الحقائق الأخرويّة كلّها غيب في مقابل عالم الدنيا و عالم الشّهادة. و معنى كون الآخرة غيباً في مقابل عالم الشّهادة و الدنيا أنّ الله سبحانه ضرب عليها الحجاب العمديّ، فلا يمكن التّطلّع عليها عن مشاهدة و عيان، إلاّ في مرتبة الآخرة. فعالم الآخرة من أوّل منازلها و مواقفها، من حين السياق و معاينة ملك الموت إلى آخر مواقفها، مستورة و محجوبة عن الإنسان. و بالموت يكشف الغطاء و يرفع الحجاب عن بصره و بصيرته، فيرى و يشاهد ما هنالك من الأعيان و الحقائق الموجودة، شيئاً بعد شيء، و موقفاً بعد موقف؛ حتّى ينتهي إلى موقف مشاهدة النار و الجحيم، فبرّزت له بأمره تعالى.

فتحصّل في المقام أنّ الجحيم قد كانت موجودةً مخلوقةً مستورةً محجوبةً عنه، فبرّزت له. فالآية الكريمة نظير قوله تعالى:

«و جاءت كلّ نفس معها سائق و شهيد * لقد كنتَ في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد». (ق/٢١ و ٢٢)

فـإنّ البيان الّذي ذكرناه في تفسير «برّزت الجحيم» جارٍ و سارٍ في جميع الحقائق الأخرويّة المحجوبة المستورة عن الإنسان في جميع المواقف. و الآية المبحوثة مورد و مصداق من مواردها و مصاديقها. و هي أيضاً نظير قوله تعالى:

«كلّا لو تعلمون علم اليقين* لترونّ الجحيم* ثمّ لترونّها عين اليقين* ثمّ لتسألنّ يومئذ عن النعيم». (التكاثر/٥-٧).

و الظّاهر أنّ مرتبة عين اليقين متأخّرة عن مرتبة رؤية الجحيم؛ و خاصّةً بقرينة قوله تعالى: «ثمّ لترونّها...». و مرتبة رؤية الجحيم علمَ اليقين، في مرتبة متقدّمة على مرتبة رؤيتها عين اليقين. و هذه المرتبة -أي رؤية الجحيم- و إن لم يتعيّن موقفها بخصوصها، إلّا أنّها قابلة الانطباق على قوله تعالى: «و برّزت الجحيم لمن يرى». و في هذه الآيات و نظائرها دلالة قاطعة على موجوديّة النار و مخلوقيّتها كما لا يخفى.

قوله تعالى: «لمن يرى» قال في المجمع ٤٣٤/١٠: فيراها الخلق مكشوفاً عنها الغطاء، و يبصرونها مشاهدةً. و قريب منه عبارة بعض المفسّرين.

أقول: لا يخفى أنّ ظاهر الآيات الكريمة: «فـإذا جاءت الطّامّة الكبرى... و برّزت الجحيم...»، في سياق التهديد على من أنكر البعث، و يشمل بـإطلاقه كلّ من خالفه تعالى. فلا يشمل هذا التهديد جميع الخلق؛ المحسنين و المجرمين. فـإنّ بروز الجحيم هو بروز سطوته تعالى و نكاله على المجرمين؛ و أمّا المحسنون، فلا سبيل عليهم، و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون. قال تعالى:

«إنّ الّذين سبقت لهم منّا الحسنى أولئك عنها مبعدون* لا يسمعون حسيسها و هم في ما اشتهت أنفسهم خالدون». (الأنبياء/١٠١ و ١٠٢)

فـإن قلت: إنّ ظاهر بعض الآيات رؤية الناس كلّهم النار؛ كقوله تعالى: «و إن منكم إلّا واردها كان على ربّك حتماً مقضيّاً* ثمّ ننجّي الّذين اتّقوا و نذر الظّالمين فيها جثيّاً». (مريم/٧١ و ٧٢)

قلت: قد عرفت أنّ الآية المبحوثة في سياق التّهديد و التقريع. و هذه الآية ليس فيها شيء من التهديد. فإنّها في مقام الإخبار عن قضائه تعالى الحقّ و حكمه

العدل في الظالمين و فضله و رحمته على المتّقين. و لو كان فيها إعمال تهديد، فإنّما هو بالنّسبة إلى الظّالمين دون المحسنين. هذا أوّلاً.

و ثانياً: إنّ ذلك إنّما يصحّ إذا كان الورود بمعنى الدخول؛ و هو غير سديد، لكثرة استعمال الورود في غير الدخول. قال تعالى:

«و لمّا ورد ماء مدين وجد عليه أمّةً من النّاس يسقون.» (القصص/٢٣)

«فأرسلوا واردهم فأدلى دلوه». (يوسف/١٩)

و في نور الثقلين ٢٥٣/٣، عن تفسير عليّ بن إبراهيم، بإسناده عن الحسين بن أبي العلاء، عن أبي عبدالله -عليه السّلام- في قوله -عزّ و جلّ-: «و إن منكم إلاّ واردها» قال: أما تسمع الرجل يقول: وردنا بني فلان؟! فهو الورود، و لم يدخله.

و ثالثاً: على فرض صحّة استعمال الورود في مورد الدخول، يكون قوله تعالى: «إنّ الّذين سبقت لهم منّا الحسنى»... حاكمة و مخصِّصة لإطلاقها. و لا يعقل التعارض بين هذه الآية المبحوثة و غيرها من الآيات، إلاّ بعد إحراز وحدة الموقف و وحدة الغرض بينهما. و قد ذكرنا فيما تقدّم، عدم وحدة الغرض، و لم يتبيّن بعدُ وحدة الموقف فيهما.

قوله تعالى: «فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ (٣٧) وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيا (٣٨)».

الظّاهر أنّه جواب عن قوله تعالى: «فإذا جاءت الطّامّة الكبرى»، و تفريع منه، و تلخيص لجوانب الكلام.

و قيل: إنّه شرط ثانٍ، و قد عطف عليه قوله تعالى: «و آثر الحياة الدّنيا». و جواب كلا الشّرطين قوله تعالى: «فإنّ الجحيم هي المأوى». (تفسير الرازيّ ٥١/٣١) و لا يبعد أن يقال: إنّ الجواب هو مجموع الشّرطيّة و الجزائيّة. أي: «فأمّا من طغى و آثر الحياة الدنيا» فجزاؤه و مأواه هي الجحيم.

و الطّغيان: هو الإفراط في المعاصي و المآثم، و الخروج عن حريم عبوديّته تعالى. و الإيثار: هو الاختيار و تقديم الحياة الدّنيا الفانية على الآخرة، و على دين الله الّذي اختاره تعالى لأحبّائه ديناً. قال تعالى:

«من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه و من كان يريد حرث الدّنيا نؤته منها و ماله في الآخرة من نصيب». (الشورى/٢٠)

و مقتضى إطلاق الإيثار ـ أي: إيثار الدّنيا على الآخرة ـ شمول الآية الكريمة للكفّار و الفسّاق من المسلمين؛ الّذين يرتكبون الفواحش و الكبائر الّتي قامت ضرورة العقول على قبحها و تحريمها، فاتّخذوا هذه الدّنيا الدنيّة بدلاً عن الله و عن دار كرامته الّتي لاتزول. ذلك مبلغهم من العلم. أفّ لهم و لما يعبدون من دون الله!

و ليس المراد من الطّغيان هو الإيثار، و لامن الإيثار هو الطّغيان. و لاتلازم بينهما دائماً. و قد يكون الطّغيان من غير الخداع و الافتتان بالدنيا. و قد يكون الإيثار من غير طغيان.

فإن قلت: فأيّ مانع من أن يقال: إنّ قوله تعالى: «و آثر الحياة الدّنيا»، عطف توضيحي على قوله: «طغى»؛ فيكون مصداق أحدهما عين مصداق الآخر.

قلت: هذا خلاف الظّاهر و لادليل عليه. و الظّاهر في الكلام التأسيس دون التأكيد. و المراد من الطّغيان هو الإفراط و ارتكاب الفسوق و الفجور و التّجاوز عن حدود عبوديّته تعالى و هضم حقوق النّاس؛ و هذا قد يكون من غير افتتان بالدنيا مثل بعض الأراذل الّذين ليست لهم همّة إلّا إشباع شهواتهم و ميولهم النفسانيّة، و ليس لهم إلّا حبّ الجاه و الرئاسة و المال و الشهرة. و قد يكون بالافتتان و الإيثار للدنيا على الآخرة؛ كمن ترك الدنيا و ملاذّها و زخارفها لأجل الدنيا و حبّاً للمدح و الشّهرة. فإنّ شهوات الخلق مختلفة. و قد يجتمع العنوانان من غير وحدة المصداقين؛ مثل الفراعنة، فيكون طاغياً و مؤثراً أيضاً. و لو وجد التلازم في بعض الصّور، فلا مضايقة. و أمّا التلازم الدائميّ، فلا.

فإن قلت: أليس أثر الطغيان و الإيثار، هو الإعراض عن الله و عن الآخرة؟!

قلت: نعم؛ إلّا أنّه لايدلّ على وحدة المصداق، و إنّما يدلّ على وحدة الملاك؛ مثل حقيقة الكفر و حقيقة الفسق.

قوله تعالى: «فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ(٣٩)».

قال في الجوامع ٥٢٩/: و المعنى: فإنّ الجحيم مأواه. كما تقول للرجل: غضّ الطرف. أي: طرفك. و ليس الألف و اللّام بدلاً من الإضافة ـ كما قال بعضهم ـ و لكن لمّا علم أنّ الطاغي هو صاحب المأوى، الإضافة. و دخول حرف التعريف في المأوى، لأنّه معروف.

قوله تعالى: «وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ...».

بيان: قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى: «و أهديك إلى ربّك فتخشى» شرحاً شافياً في أنّ حقيقة خشيته تعالى في وجود العبد، ليس من باب الانفعال المادّيّ و التأثّر المزاجي، و لا من باب القريحة و الذوق. و إنّما هو موقف خطير من مواقف معرفته تعالى؛ موقف انشراح الصدر و نزول السّكينة و الطّمأنينة الإلهيّة. فالنّفس الإنسانيّة واجدة لها لأجل كمال من الكمالات الحقيقيّة. و معنى الخشية هو المراقبة لله الّذي هو تعالى مراقب له، و عند التحليل يرجع إلى معرفة العبد ربّه بتعريفه تعالى نفسه إيّاه من حيث إنّه تعالى مراقب له و على كلّ نفس بما كسبت. فيراقب العبد ربّه تعالى، و يجلّه أن يعصي مولاه في هذا الموقف الجليل.

و هذه المراقبة قد أدرك وجوبها بضرورة عقله من القيام بوظيفة العبوديّة. و كلّما اشتدّ نور عقله من حيث عرفان وظيفة العبوديّة، اشتدّت مراقبته لساحة الربّ تعالى و رعاية أدب الحضور. فالعبد مستغرق في ضياء معرفته تعالى و معرفة وظيفة العبوديّة.

و لعلّ المراد من الخوف، معرفته تعالى من حيث عظمته و كبرياؤه؛ فيها به العبد و يعظّمه أن يرتكب بين يديه ما يخالفه، و يعصيه. و قد أدرك هذه الوظيفة مَن عقل عن الله تعالى؛ و إنّما يتذكّر أولو الألباب. فيقوم العبد بوظيفته، بعد أن عرفها. فليس الخوف انقهاراً، و لا انكسار الضّعيف في مقابل القويّ القاهر. بل هو استنارة بمعرفته تعالى بتعريفه سبحانه نفسه، و استضاءة بمعرفة الوظيفة؛ و قد أدرك ما يجب عليه في هذا الموقف الجليل، و ترفّع و تنزّه عن التدنّس بقذارة العصيان بين يدي ربّه.

روى الكليني في الكافي ٢ /٧٠، مسنداً عن داود الرقّي، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله تعالى: «و لمن خاف مقام ربّه جنّتان» قال:

«من علم أنّ الله يراه و يسمع ما يقول و يعلم ما يعمله من خير أو شرّ، فيحجزه ذلك عن القبيح من الأعمال؛ فذلك الّذى خاف مقام ربّه و نهى النّفس عن الهوى.»

أقول: الرواية الشّريفة صريحة فيما ذكرناه من تفسير الخشية و الخوف.

قوله تعالى: «مَقامَ رَبِّه».

المقام: اسم مكان، و معناه في الأعيان الحسّيّة: ما استقرّ عليه الشّخص أو الجسم. و قد يطلق و يراد منه المراتب و المنازل باعتبار النّعوت و الأوصاف الّتي تنسب إلى الأشخاص و توصيف الأشخاص بها؛ مثل: مقام الإمامة و الرئاسة. و قد يراد منه منزلة نفس الفعل و الصّفة؛ مثل: القضاء و الفتوى. و أمّا بالنسبة إلى الله ـ سبحانه ـ فباعتبار النعوت و الكمالات الحقيقيّة الّتي يمجّد تعالى منفرداً بها وحده لاشريك له؛ مثل ألوهيّته تعالى و ربوبيّته و كبريائيّته. و لمّا كان إثبات هذه الكمالات فيه تعالى، بالاستدلال بالآيات و العلامات الدالّة عليها، خارجاً عن حدّ التّعطيل و التّشبيه، فيمجّد تعالى بهذه النعوت و الكمالات و المقامات الخارجة عن الحدّين المنزّهة عن التصوّر و التعقّل و التفكّر.

و إضافة المقام إلى الاسم الكريم الربّ، لعلّ المراد منها أنّ العناية الملحوظة في معنى الربوبيّة جهة قيامه ـ سبحانه ـ بعنايته الخاصّة بإتقان النظم و جودة الصّنع إيجاداً و إبقاءً في خلق العالمين. فهذا الاسم الكريم و النّعت الجميل، هو الّذي يخاف و يرجى. فلاتزال عواطفه الكريمة تجري على المحسنين، و يده الباطشة تقرع المجرمين.

قال في المجمع ٤٣٥/١٠: أي: خاف مقام مسألة ربّه عمّا يجب عليه فعله أو تركه.

أقول: فعليه يكون المراد من المقام، مقام وقوف العبد في موقف الحساب و السّؤال. و هذا في غاية الضّعف.

قوله تعالى: «وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ(٤٠)».

الظّاهر أنّ هذا النهي يكون سنّةً مستمرّةً و ملكةً ثابتةً، لاالنّهي بالخصوص في مورد مخصوص، و أنّ هذه الجملة عطف على قوله تعالى: «من خاف مقام ربّه».

فإن قلت: إنّ الخائف من مقام ربّه قد نهى نفسه عن الهوى؛ فعلى هذا يكون عطف قوله: «و نهى النّفس عن الهوى» على قوله: «و خاف مقام ربّه» عطفاً تفسيرياً و توضيحيّاً.

قلت: كلّا! فإنّ نهي النّفس عن الهوى كلّه -بدلالة الألف و اللام المفيدة للاستغراق- يكون على سنّة مستمرّة ثابتة، يحتاج إلى مجاهدات كثيرة مشروعة شيئاً فشيئاً، حتّى يغلب على نفسه فيطهّرها و يزكّيها عن الهوى، و يكون من الّذين قال الله -سبحانه-: «قد أفلح من زكّاها». (الشمس/٩) و أمّا الخوف من مقام الربّ، فيجوز و يمكن أن يتحقّق للرجل في حال المجاهدة و المبارزة، و لمّا يبلغ مرتبة التزكية بعدُ و غلبته على الهوى كلّه و بعدها أيضاً. فلا وجه لأن يقال: إنّ العطف -أي: عطف قوله تعالى: «و نهى النفس» على قوله تعالى: «مقام ربّه»- عطف تفسيريّ و إنّ مفاد إحدى الجملتين عين مفاد الأخرى.

و في المجمع ١٠/٤٢٥: و قيل: إنّ الرجل يهمّ بالمعصية، فيذكر مقامه للحساب، فيتركها. عن مقاتل.

أقول: قد عرفت وهنه. و إنّ ذلك بعيد عن حقيقة نهي النفس عن الهوى.

قوله تعالى: «فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ(٤١)».

جواب عن قوله تعالى: «و أمّا من خاف...». و الكلام فيه مثل الكلام في قوله تعالى: «فإنّ الجحيم هي المأوى».

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ ﴿٤٤﴾ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا ﴿٤٥﴾ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓا۟ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا ﴿٤٦﴾

قوله تعالى:«يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ...».

قيل: إنّ سؤالهم قد كان على وجه الاستهزاء، ردّاً على رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ فيما يبلّغه من أمر المعاد و القيامة و الشدائد و الأهوال الّتي وردت في تهديد المنكرين و المجرمين.

و يمكن أن يقال: إنّ سؤالهم كان للتجربة و المجادلة بالباطل، إيذاءً لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ. و فيها وجه آخر يأتي عن قريب ـ إن شاء الله. و الآية الكريمة نظير قوله تعالى:

«يسألونك عن السّاعة أيّان مرساها قل إنّما علمها عند ربّي لايجلّيها لوقتها إلاّ هو». (الأعراف/١٨٧)

قال في مرآة الأنوار/١٨٢ في تفسير السّاعة: هي لغةً الوقت الحاضر و جزء من أجزاء الزمان. و قد أطلق في القرآن على القيامة أو الوقت الّذي تقوم فيه القيامة.

قوله تعالى:«أَيَّانَ مُرْسَاهَا»

إرساء الشيء: إحكامه و جعله مستقرّاً. و إطلاق الإرساء في باب الوقت و الزمان، بعناية أنّ إرساء كلّ شيء إنّما هو بحسبه. و المرسى: اسم زمان. أي: متى وقت وجودها و تحقّقها؟

قوله تعالى:«فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا(٤٣)».

أي: في أيّ شيء أنت من ذكر القيامة و تعيين وقت القيامة؟! و الاستفهام إنكاريّ. أي: لست في شيء من ذكر القيامة و بيان وقت وقوعها لهم و ليس لك علم بذلك.

و قيل في الآية وجوه أخرى غير خالية من التكلّف أعرضنا عن إيرادها.

قوله تعالى:«إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا(٤٤)».

أي: إلى ربّك ـ سبحانه ـ منتهى علم السّاعة، لايعلمها إلاّ هو، و قد آثر نفسه ـ سبحانه ـ بذلك.

و يظهر من هذا الجواب أنّ سؤال السّائلين كان على وجه التعلّم و التفهّم،

لاعلى وجه الاستهزاء و التجربة. فـإنّه تعالى صرّح في مورد الجواب عن سؤال الوقت بنفي علمه -صلّى الله عليه و آله- بوقت وقوع القيامة، من غير تعرّض لسؤال السّائلين.

و قوله تعالى: «إلى ربّك منتهاها» في مرحلة التّعليل لقوله تعالى: «فيم أنت من ذكراها». أي: لست على علم بوقت وقوع القيامة؛ و إنّما ينتهي علم ذلك إلى ربّك. بل يمكن أن يقال بالإطلاق في قوله: «منتهاها». أي: إنّ إلى ربّك منتهى العلم بوقت وقوع القيامة و الإتيان بها لوقتها؛ مثل قوله تعالى: «قل إنّما علمها عند ربّي لايجلّيها لوقتها إلاّ هو ثقلت فى السموات و الأرض...». (الأعراف/١٨٧)

و قوله تعالى: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشَاهَا(٤٥)» بمنزلة تعليل آخر لقوله: «فيم أنت من ذكراها». أي: لست على علم بوقت وقوع السّاعة، بل ينتهي علمها إلى الله؛ و إنّما أنت منذر من يخشاها. و المعنى: أنت عالم بوقوع القيامة، و منذر لمن يخشاها، و لست عالماً بوقت وقوعها.

و ممّا ذكرنا، يعلم وهن ما قيل: إنّ معناه: ليس هذا ممّا يتّصل بما بعثتك لأجله؛ فـإنّما بعثتك داعياً. (تفسير الرازيّ ٥٢/٣١) فالآية الكريمة تقدير و تشجيع لأهل الخشية من السّاعة، و توبيخ و تقريع لأهل القسوة و الغفلة عنها. و فيها بيان شأن من شؤون الرسول -صلّى الله عليه و آله- و القصر و الحصر بالنسبة إلى الإخبار بوقت وقوع الساعة، و أنّ العلم بها منحصر به -سبحانه- كما في قوله تعالى:

«و يقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين* قل إنّما العلم عند الله و إنّما أنا نذير مبين». (الملك/٢٥ و ٢٦)

و اعلم أنّه لاتعارض بين هذه الآية الكريمة و نظائرها، و بين قوله تعالى: «تبارك الّذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» (الفرقان/١) و قوله تعالى: «و ما أرسلناك إلاّ كافّةً للنّاس بشيراً و نذيراً» (سبأ/٢٨) و نظائرها من الآيات. ضرورة أنّه لاتنافي و لا تعارض بين الأدلّة المثبتة؛ و إنّما التنافي بين المثبت والنافي.

و كذلك لاتنافي أيضاً بين هذه الآية و نظائرها، و بين قوله تعالى: «إنّما تنذر الّذين يخشون ربّهم بالغيب و أقاموا الصّلاة» (فاطر/١٨) و قوله تعالى: «إنّما تنذر من اتّبع الذكر و خشي الرّحمٰن بالغيب» (يس/١١) و قوله تعالى: «لينذر من كان حيّاً و يحقّ القول على الكافرين». (يس/٧٠) فإنّ جميع ذلك أدلّة مثبتة وردت بضرب من العناية المناسبة بذلك المورد، لالإفادة الانحصار بالمورد المذكور. و أمثال ذلك كثير في القرآن.

فعلى ذلك لايستقيم تأويل الآية المبحوثة و نظائرها بأنّ المراد فيها أي: أنت منذر جميع الناس. و لايجوز أن يقال: إنّ المراد من خشية السّاعة الخشية الشأنيّة، لاالخشية الفعليّة.

قوله تعالى: «كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إلَّا عَشِيَّةً أو ضُحَاهَا(٤٦)».

بيان: قد كثر في كلامه تعالى ذكر قرب السّاعة و قرب ما يوعدون من العذاب و ما يستعجل به الكفّار. فالآيات الواردة في هذا الباب بعضها في مقام التّسلية للموحّدين و الصبر على تكذيب الكفّار و استهزائهم. قال تعالى:

«فاصبر كما صبر أولو العزم من الرّسل و لاتستعجل لهم كأنّهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلاّ ساعة من نهار». (الأحقاف/٣٥)

و منها ما وقع في جواب المستعجلين بالسّاعة و السائلين عن وقت قيامها. قال تعالى:

«يستعجل بها الّذين لا يؤمنون بها والّذين آمنوا مشفقون منها». (الشورىٰ/١٨)

«و يوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعةً من النّهار يتعارفون بينهم قد خسر الّذين كذّبوا بلقاء الله و ما كانوا مهتدين». (يونس/٤٥)

«و يوم تقوم السّاعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤفكون * و قال الّذين أوتوا العلم و الإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث و لكنّكم كنتم لا تعلمون». (الرّوم/٥٥ و ٥٦)

أقول: الآيات قريبة السّياق و قريبة المورد. و قد اضطربت أقوال المفسّرين؛

أوردها في المجمع ٤١/٨ في تفسير الآية في سورة الروم. من أرادها فليراجعها. و هذه الآية في سورة الروم شارحة لجميع الآيات الواردة في هذا الباب. فإنّها صريحة في أنّ قولهم أنّهم ما لبثوا غير ساعة، كان كذباً و جهلاً. فإنّ قوله تعالى: «كذلك كانوا يؤفكون» يدلّ على أنّ هذا سنّتهم و عادتهم الّتي استمرّوا عليها في الدّنيا و في الآخرة أيضاً.

فقوله تعالى في الآية المبحوثة: «كأن لم يلبثوا إلاّ عشيّةً أو ضحاها» و في سورة الأحقاف: «كأنّهم... لم يلبثوا إلاّ ساعةً من نهار» و في سورة يونس: «ساعةً من النهار» كان عن إفك منهم ـ و قد قال تعالى: «و من ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون» (المؤمنون/١٠٠)- فقال لهم الّذين أوتوا العلم و الإيمان من الأنبياء و الشّهداء و الصدّيقين: لقد لبثتم في كتاب الله بعد الدنيا في البرزخ، أو في الدنيا و البرزخ، أمداً طويلاً إلى يوم البعث. فهذا يوم البعث. فهو معلوم عند الله ـ سبحانه ـ و عند حملة علمه و كتابه.

و قوله تعالى: «و لكنّكم كنتم لاتعلمون» تصريح أيضاً على أنّ قولهم بأنّهم ما لبثوا غير ساعة، قد كان عن جهل منهم و خرافة عن الرأي. قال تعالى:

«فسينغضون إليك رؤوسهم و يقولون متى هو قل عسى أن يكون قريباً * يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده و تظنّون إن لبثتم إلاّ قليلاً». (الإسراء/٥١ و ٥٢)

أقول: النغض: التحريك. فهذه الآية أيضاً ناصّة على أنّهم يخرجون من قبورهم مجيبين لدعوة الدّاعي، و لايدرون أنّهم لبثوا فيها قروناً، بل يظنّون أنّهم ما لبثوا فيها إلاّ قليلاً.

فقد تبيّن من جميع ما ذكرنا، أنّ التقريب و التمثيل في قوله تعالى: «كأنّهم يوم يرونها...» إنّما هو حكاية عن حالهم و قولهم عند قيامهم من القبور، و عند أوّل ما يشاهدون أوضاع السّاعة، و أنّهم هكذا يؤفكون و يظنّون، لا أنّ الله يخبر أنّ الأمر كذلك بحسب الواقع.

قال في القاموس ٣٦٢/٤: و العشيّ و العشيّة: آخر النّهار. ج: عشايا و عشيّات.

و فيه أيضاً ص٣٥٤: الضَحو و الضَحوة و الضَحيّة ـ كعشيّة ـ: ارتفاع النّهار. و الضحى: فويقه. و يذكّر و يصغّر: ضحيّاً، بلا هاء. و الضَّحاء ـ بالمدّ ـ: إذا قرب انتصاف النهار. و بالضمّ و القصر: الشمس.

فالمعنى: إنّهم إذا رأوا قيام السّاعة كأنّهم لم يلبثوا إلاّ عشيّة يوم أوضحى تلك العشيّة. و الإضافة إلى ضمير العشيّة على أنّ الضّحى ضحى اليوم. فقد قيل: إنّ الإضافة باعتبار المجاورة. و الإضافة يكفي فيها شيء من المناسبة و الملابسة. (تفسير الرازيّ ٥٣/٣١)

و أمّا الكلام في اقتراب السّاعة و اقتراب الوعد الحقّ، فوكول إلى محلّ آخر ـ إن شاء الله. و الله الموفّق.

٨٠.

سورة عبس

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السّورة الثالثة و العشرون، نزلت بعد النجم. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴿٣﴾ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ ﴿٤﴾ أَمَّا مَنِ ٱسْتَغْنَىٰ ﴿٥﴾ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ﴿٦﴾ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسْعَىٰ ﴿٨﴾ وَهُوَ يَخْشَىٰ ﴿٩﴾ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ﴿١٠﴾

بيـان:

هذه الآيات مسوقة في عتاب من جاءه الأعمى و هو كاره إيّاه و منقبض عنه و عابس عليه. و قد أبهم تعالى ذكر العابس و لم يذكره بشخصه و وصفه. و لعلّ هذا الإبهام لاحتقار العابس.

ثمّ عدل ـ سبحانه ـ عن الغيبة إلى الخطاب ـ أي: خطاب العابس ـ لتوجيه التّوبيخ إليه، و إقامة الحجّة عليه و على سوء صنيعه، بأنّه قد يكون الأعمى أقرب إلى الحقّ و أحمد عاقبةً، و أنت لاتدري ذلك، و لعلّ هذا الأعمى يبلغ في إيمانه مرتبة

الأزكياء المتقين.

و هذا الخطاب متوجّه إلى العابس الّذي أبهم -تعالى- ذكره، لا إلى شخص بعينه، و لا إلى رسول الله -صلّى الله عليه و آله- على ما سيجيء بيانه -إن شاء الله.

ثمّ زاد تعالى في الإنكار و التوبيخ على العابس، بأنّه كان من سيرته و سنّته أنّه إذا رأى من استغنى، أقبل عليه بوجه بشّاش؛ و إذا جاءه مؤمن أعمى يخشى الله و يراقبه، يتغافل و يتلهّى عنه. بل لا يبعد أن يقال: إنّ هذه الآيات ليست مسوقة لحكاية مجيء المؤمن الفقير الأعمى بعينه إلى شخص بعينه. و إنّما هي عتاب عليه، لأنّه عبس و تولّى؛ و توبيخ و إنكار عليه، لأنّه كان من عادته إكرام الأغنياء و الإقبال عليهم، و احتقار الفقراء و الإعراض عنهم.

و هذا السّياق قرينة قاطعة على أنّ المعاتب بهذا العتاب الشّديد غير رسول الله -صلّى الله عليه و آله. و هو مذهب المفسّرين من الإماميّة. و هو الحقّ المبين؛ لقيام الضرورة بأنّه كان بارّاً رؤوفاً للمؤمنين، و ما كان من عادته و سيرته تعظيم الأغنياء و تقديمهم على الفقراء، و لا احتقار الفقراء من المؤمنين. و قد أثنى الله تعالى عليه -صلّى الله عليه و آله- في القرآن الكريم ثناءً جميلاً و قال:

«و إنّك لعلى خلق عظيم». (القلم/٤)

«لقد جاءكم رسول من أنفسكم... بالمؤمنين رؤوف رحيم». (التوبة/١٢٨)

كيف؟! و قد أدّبه الله -سبحانه- في مأدبة القدس و الطّهارة، فهو -صلّى الله عليه و آله- مصون و معصوم و مطهّر من رذائل الأخلاق.

و أمّا المفسّرون من العامّة -على ما رأينا من كلماتهم- فقد قالوا: إنّ هذا التوبيخ و العتاب متوجّه إلى رسول الله -صلّى الله عليه و آله. و اعتمدوا في ذلك على روايات أوردوها في شأن نزول هذه الآيات؛ و ملخّصها: إنّ عبدالله بن أمّ مكتوم الأعمى جاء إلى رسول الله -صلّى الله عليه و آله- يسأله أن يعلّمه شيئاً ممّا علّمه الله. و كان رسول الله -صلّى الله عليه و آله- يناجي أشراف قريش، و كان مشتغلاً بهم. فقطع عبدالله كلامه -صلّى الله عليه و آله- فكرهه رسول الله، و عبس عليه،

و أعرض عنه. (انظر: تفسير الطبريّ ٣٠/٣٢-٣٤، تفسير الرازيّ ٣١/٥٤، تفسير الدرّ المنثور ٦/٣١٤)

أقول: لايخفى أنّ هذه التواريخ المرسلة مع الاختلاف في نقلها بين رواتها، لايجوز الاعتماد عليها في تفسير الآيات، و لا في شيء من أحكام الدّين، سيّما مع مخالفتها لظاهر الآيات. فإنّ مفاد التاريخ أنّ هذه القضيّة شخصيّة بين عبدالله و بين رسول الله، زلّ فيها قدم رسول الله -صلّى الله عليه و آله- و صدر منه ما صدر؛ و مفاد الآيات في ذمّ من عبس و تولّى إذ جاءه الأعمى، و أنّه كان يقدّم الأغنياء و يحتقر الفقراء. و ظاهر الآيات أنّ ذلك كان من عادته و سيرته.

هذا أوّلاً. و ثانياً: قد تقرّر في محلّه أنّ أخبار الآحاد لادليل على حجّيّتها في الموضوعات الخارجيّة و المسائل التّاريخيّة؛ و بعبارة أخرى في غير باب الأحكام. و هذه الروايات ليست من الأخبار الّتي تكلّموا في حجّيّتها أو عدمها، و إنّما هي مرسلات تاريخيّة من دون استنادها إلى شخص بعينه. فليس وزنها و شأنها إلّا شأن القصّة المرسلة.

و في المجمع ١٠/٤٣٧ قال: و قد روي عن الصّادق -عليه السّلام- أنّها نزلت في رجل من بني أميّة كان عند النبيّ -صلّى الله عليه و آله- فجاء ابن أمّ مكتوم. فلمّا رآه تقذّر منه، و جمع نفسه و عبس و أعرض بوجهه عنه. فحكى الله -سبحانه- ذلك و أنكره عليه.

أقول: و قريب منه ما في نور الثقلين ٥/٥٠٨ عن عليّ بن إبراهيم: «عبس و تولّى أن جاءه الأعمى» قال: نزلت في عثمان و ابن أُمّ مكتوم مؤذّن لرسول الله -صلّى الله عليه و آله- و كان أعمى، و جاء إلى رسول الله -صلّى الله عليه و آله- و عنده أصحابه و عثمان عنده فقدّمه رسول الله -صلّى الله عليه و آله- على عثمان، فعبس عثمان وجهه-....

قوله تعالى: «عَبَسَ وَ تَوَلّىٰ (١)».

أي: قبض وجهه و أعرض عنه.

قوله تعالى: «أن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ (٢)».

لايدري ما الكتاب و لا الإيمان؟

فقلت: لا أدري -جعلت فداك- ما يقولون.

فقال [لي]: بلى، قد كان في حال لايدري ما الكتاب و لا الإيمان، حتّى بعث اللّه تعالى الروح الّتي ذكر في الكتاب. فلمّا أوحاها إليه، علم بها العلم و الفهم. و هي الرّوح الّتي يُعطيها اللّه تعالى من شاء. فإذا أعطاها عبداً، علّمه الفهم.

أقول: في ذيل الرواية دلالة صريحة على أنّ المراد من الروح ليس هو الكتاب، كما زعمه بعض المفسّرين.

و قوله -عليه السّلام-: «لقد أنزل الله ذلك الروح على نبيّه. و ما صعد إلى السّماء منذ أنزل. و إنّه لفينا.» فيه دلالة صريحة على أنّ المراد بهذا الروح هو العلم الّذي يعطيه الله تعالى رسوله و أوصياءه الصدّيقين. و ليس المراد هو الكتاب. فإنّ نزول الكتاب مختصّ برسول الله، و لا نبيّ بعد نبيّنا -صلّى الله عليه و آله- بالضرورة. و الضمير في قوله تعالى: «جعلناه نوراً» و في قوله: «نهدي به من نشاء» راجع إلى الروح لا الكتاب، كما أوضحناه في تفسير الآية.

و في البحار ٥٩/٢٥، عن البصائر: أحمدبن محمّد، عن أبيه محمّدبن عيسى، عن عبدالله‌بن طلحة قال:

قلت لأبي عبداللّه -عليه السّلام-: أخبرني -يابن رسول اللّه- عن العلم الّذي تحدّثونا به؛ أمن صحف عندكم؟ أم من رواية يرويها بعضكم عن بعض؟ أو كيف حال العلم عندكم؟

قال: يا عبداللّه، الأمر أعظم من ذلك و أجلّ. أما تقرأ كتاب الله؟!

قلت: بلى.

قال: أما تقرأ: «و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب و لا الإيمان»؟! أفترون أنّه كان في حال لا يدري ما الكتاب و لا الإيمان؟

الطّاهرين من أهله هم المتوسّمون بالعلم الحقيقي و يعرفون من يواجههم للاستفتاء و غيره؛ و يفتون النّاس في باب الأحكام و العلوم على قدر بصيرة السائل و على قدر إيمانه. و على ذلك شواهد بيّنة في الكتاب و السنّة.

و التزكّي هو التطهّر عن الأدناس الحقيقيّة العقليّة مثل الكفر و الشرك. و هذا يتحقّق بالإيمان بما يعرفه من المعارف الواقعيّة الحقّة الحقيقيّة مثل الإيمان بالله و توحيده و نعوته و معاني أسمائه ـ جلّ ثناؤه ـ و ما جاءت به رسله، و كذلك عن الفواحش و المآثم و هذا يتحقّق بالأعمال الصّالحة و الأخلاق الحسنة. فبها يتمّ و يتجلّى التزكّي و التطهّر، و يتحلّى بحلية الإيمان.

قوله تعالى: «أَوْ يَذَّكَّرُ».

الفرق بين التذكّر و التعلّم: إنّ التعلّم يستعمل في الموارد الّتي كان الإنسان مسبوقاً بالجهل، فيطلب العلم و يحصّله طبق السّنن الدائرة بين عقلاء الأمم في باب التعاليم، في الأمور الّتي يتمكّن الإنسان من تعليمها و تعلّمها. و أمّا الأمور الّتي لا يتمكّن الإنسان من العلم بها ـ مثل الغيوب المحتجبة عن الحسّ و العلم، و مثل الأحكام المولويّة التعبّديّة ـ فينحصر العلم بها قطعيّات الكتاب و السنّة.

و أمّا التذكّر، فيستعمل في موارد رفع الغفلة و النسيان. فبالتذكّر يتوجّه الإنسان، و ترتفع غفلته و نسيانه، و يتذكّر و يصير عالماً و عارفاً بما غفل عنه؛ سواءٌ كان هذا التذكّر بواسطة نبيّ أو وصيّ أو عالم ربّاني، أو بالتفكّر و العبرة عند نفسه.

و كذلك في مورد الأمم البسيطة، قد كانوا على فترة من الرسل و هجعة من العقل و العلم؛ و لولا هداية هاد و إرشاد مذكّر، لم يستضيئوا بما أودع في ذواتهم من شعاع العقل، و لم يهتدوا بنور الفطرة الّتي فطرهم الله ـ سبحانه ـ عليها. و حيث إنّهم مفطورون بهذا العقل و العلم، فيتذكّرون و يحصل لهم العلم و العرفان. و هو نظير باب المستقلّات العقليّة في المحسّنات و المقبّحات و الفرائض و العزائم العقليّة؛ مثل وجوب الإيمان بالله على من عرف الله، و المنكرات العقليّة؛ مثل الكفر بالله ـ سبحانه ـ عناداً.

و هذا باب واسع في تعاليم القرآن. و هو الأساس لعلم الأخلاق بحسب العلوم الشّرعيّة. قال تعالى:

«فذكّر إنّما أنت مذكّر * لست عليهم بمصيطر». (الغاشية/٢١-٢٢)

فتحصّل في المقام: أنّ التذكّر و الذكرى عبارة عن الاستضاءة بالعلم الّذي أودعه الله في ذواتهم، و فطرهم عليه، و كانوا غافلين عنه. فبإرشاد الهادين و أهل التذكير، خرجوا عن البساطة العوامّيّة و عرفوا ما يجب عليهم أن يعرفوه.

قوله تعالى: «فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ(٤)»؛ أي: بعد ما تذكّر و عرف ما يجب أن يعرفه، يتمكّن من العمل بعلمه. و هذا هو الانتفاع بالذكرى. و هذا من جملة ما يستقلّ به العقل أيضاً.

قوله تعالى: «أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ(٥) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ(٦)».

قوله: «استغنى». قيل: أي استغنى عن الله. و قيل: استغنى عن الإيمان و القرآن. و قيل: بماله و ثروته.

و ضعّف الرازيّ في تفسيره ٥٦/٣١ هذا القول الأخير بوجهين. أحدهما: إنّ إقبال النبيّ -عليه الصّلاة و السلام- ليس لثروتهم. الثاني: إنّه لاتناسب في مقابلة قوله: «استغنى» و قوله تعالى: «من جاءك يسعى و هو يخشى». فإنّ الخشية من الله تعالى و المراقبة لجلاله و كبريائه، إنّما تناسب الإعراض عن الله تعالى و الإيمان به -سبحانه- لاالثروة و المال، و إن كان الثروة والمال هو السبب في ذلك.

و الجواب عن الأوّل: إنّ الآيات من أوّل السّورة ناصّة على أنّ المخاطب و المعاتب ليس هو رسول الله -صلّى الله عليه و آله. فكيف يكون دليلاً على صرف الآية عن الاستغناء عن الناس لماله، بالاستغناء عن الله تعالى و عن الإيمان؟!

و الجواب عن الثاني: إنّ الرازيّ قد توهّم في أوّل نظره عدم التّناسب في مقابلة «استغنى» مع «يخشى»، و غفل أنّ الآيات جميعها في سياق واحد و مشترك المفاد في العتاب على العابس. و الفرق بين هاتين الطائفتين من الآيات: إنّ الآيات السّابقة مسوقة في توبيخ العابس من حيث احتقاره المؤمن الأعمى و إبراز الكراهة في

وجهه. و الآيات التالية مسوقة في العتاب عليه من حيث إقباله على الأغنياء و إكرامهم بالمواجهة و المخاطبة، و تلهّيه و تغافله عن المؤمن بالله و هو يخشى الله و يراقبه.

و التعبير بالجملة الاسميّة و بصيغة المضارع في قوله تعالى: «فأنت له تصدّى» ـأي: تتعرّض و توجّه شخصك بمخاطبته و بالانبساط له ـ يدلّ على دوام هذه السنّة الشّنيعة و استمرارها. و واضح أنّ رسول الله ـصلّى الله عليه و آله ـ أسنى ساحةً و أمنع مقاماً من أن تنسب إليه هذه العادة الشّنيعة. و قد قامت البراهين الإلهيّة على عصمته و طهارته و أنّ ربّه تعالى أدّبه بآداب الكرام الأبرار الأحرار.

قوله تعالى: «وَ مَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ (٧)».

الظّاهر أنّ «ما» في قوله: «ما عليك» نافية. أي: أنت تتصدّى للأغنياء، و ما تبالي أنّ من أقبلت عليه بالإعزاز مسلم أو مؤمن أو مشرك أو كافر أو فاسق متجرّئ.

في نور الثقلين ٥٠٩/٥، عن تفسير عليّ بن إبراهيم: ثمّ خاطب عثمان فقال: «أمّا من استغنى فأنت له تصدّى» قال: أنت إذا جاءك غنيّ، تتصدّى له و ترفعه. «و ما عليك ألّا يزّكّى»؛ أي: لا تبالي زكيّاً كان أو غير زكّي إذا كان غنيّاً.

و قيل: إنّ «ما» للاستفهام الإنكاريّ. أي: أيّ شيء يلزمك إن لم يسلم الكافر و لم يزّكّ؟! و ما عليك إلّا البلاغ! (مجمع البيان ٤٣٨/١٠، تفسير الطبري ٣٤/٣٠) و في تفسير الرازيّ ٥٦/٣١ ما خلاصته: إنّ «ما» نافية. أي: ليس عليك شيء إن لم يسلم الكافر و لم يتطهّر و لم يزّكّ. فإنّه ليس عليك إلّا البلاغ.

أقول: الظّاهر هو الوجه الأوّل الّذي أوردناه عن عليّ بن إبراهيم. فإنّ الوجهين الأخيرين، و إن كانا حقّاً في حدّ نفسهما ـفإنّه، صلّى الله عليه و آله، ليس عليه إلّا البلاغ المبين ـ إلّا أنّه أجنبيّ عن سياق الآيات و مفادها في هذا المقام. فإنّ السّياق هو التشنيع و التوبيخ على العابس و على خصاله الذميمة، لا في مقام التسلية للنبيّ ـصلّى الله عليه و آله ـ و في مقام الشكر و التقدير له.

قوله تعالى:«و أَمَّا مَنْ جَاءكَ يَسْعَىٰ(٨) وَ هُوَ يَخْشَىٰ(٩) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ(١٠)».

بيان: الظّاهر أنّ المراد من السعي هو الإسراع في المشي. قال في القاموس ٣٤٢/٤: سعى سعياً ـ كرعى ـ:... مشى و عدا.

و في مرآة الأنوار /١٩٠: السعي قد يكون بمعنى المشي السّريع. و يعدّى حينئذٍ بـإلى.

و هذا توبيخ آخر على العابس؛ فيعاتبه تعالى و يقول: إنّ من يسعى إليك فى حاجة من حوائجه، و هو ممّن يخشى الله و يخافه و يراقبه، فأنت تتغافل عنه و تتشاغل بغيره!

و حيث إنّ قوله: «يخشى» وقع في مقابل قوله: «استغنى» فلا محالة ينطبق قوله: «يخشى» على المؤمن الفقير الّذي يخاف الله و يراقبه.

و الكلام في هذه الآية الكريمة كسابقتها، من حيث إنّ التعبير فيها بالجملة الإسميّة و بصيغة المضارع يدلّ على استمرار هذه الخصلة السيّئة في العابس.

و قوله تعالى: «يخشى» ليس المراد من الخشية في هذه الآية الكريمة و نظائرها في القرآن الكريم، ما هو المتوهّم في بدو النظر من انفعال النّفس و تأثّرها في مقابل الحوادث و الأهوال الواردة عليها فتدهش و تضطرب بحسب المزاج و الطبع المادّي. و منشأ هذا الاضطراب ضعف النفس و كونها فاقدةً للكمالات المناسبة للرّوح الإنسانيّ؛ كما في قوله تعالى: «و لا تقتلوا أولادكم خشية إملاق». (الإسراء/٣١)

و الظّاهر أنّ المراد بالخشية في هذه الآيات، هو زجر النفس و منعها عن إساءة الأدب في ساحة ربّه تعالى، و القيام بالوظائف المقرّرة للعبوديّة بينه و بين ربّه ـ سبحانه.

و الخشية ـ أي: المراقبة و التّحفظ بمقام الألوهيّة ـ من الفرائض باستقلال و ضرورة من العقل. بخلاف الخشية الواردة من هوان النّفس؛ فإنّها من الصّفات المذمومة، و يترتّب عليها آثار سيّئة. فالخشيتان حقيقتان متباينتان.

و لا يخفى أنّ الخشيه ـ أي: المراقبة لمقام الربوبيّة ـ تتوقّف و تتفرّع من معرفة

العبد نفسه، و معرفته ربّه تعالى بحقيقة الإيمان و العيان، من حيث إنّه تعالى رقيب و حفيظ و مهيمن على كلّ نفس بما كسبت في سرّه، و علانيته. و مرجع ذلك بحسب التحليل إلى العلم، أي: كون الإنسان الخائف الخاشي عارفاً بربه، و ذاكراً بمقام مولاه، و مالكاً لزجر النفس و ضبطها عن التجاوز إلى حرمات ربّه؛ على بصيرة و عيان في كلّ ذلك.

في روضة الكافي/١٦ روى الكليني عن عليّ بن الحسين ـ عليهما السّلام ـ إلى أن قال:

فمن عرف الله، خافه، و حثّه الخوف على العمل بطاعة الله. و إنّ أرباب العلم و أتباعهم، الّذين عرفوا الله، فعملوا له، و رغبوا إليه. و قد قال الله: «إنّما يخشى الله من عباده العلماء». (فاطر/٢٨)

و أعلم أنّ أهل الخشية الّذين هم أهل الذّكر و العلم بالله و مراسم عبوديّته، إذا واجهوا دعوة الأنبياء المذكّرين، يزيدهم ذكراً على ذكرهم السابق و نوراً على نورهم الحاصل. إذ لاتناهي لمراتب معرفته تعالى. فلا تبقى منافاة بين الآيات الدالّة على أنّ الخشية هي العلم و التذكّر و بين الآيات الدالّة على أنّ أهل الخشية يتذكّرون عند دعوة الأنبياء. قال الله تعالى:

«سيذّكّر من يخشى». (الأعلى/١٠)

«ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى * إلاّ تذكرةً لمن يخشى». (طه/٢ و ٣)

* * *

فقد اتّضح من جميع ما ذكرنا، أنّ العابس غير رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ كائناً من كان. فإنّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ أخفض جناحاً و ألين جانباً لأوليائه المؤمنين. و الآيات الكريمة تفيد الزّجر و النهي عمّا ارتكبه العابس. و ضروريّ عند الفقيه البصير أنّ هذا النهي و الزجر، ليس نهياً شرعيّا مولويّاً تعبّديّاً، و إنّما هو إرشاد و تنبيه إلى ما يستقلّ به العقل من قبح إكرام الغنيّ الكافر و تقديمه على المؤمن الفقير، و تحقير الفقير المؤمن و إهانته بالإعراض عنه؛ بل هو حرام عقلاً.

و بما أنّ القبح و الحرمة العقليّين ليسا بجعل جاعل و تشريع شارع، بل هما قبح و حرام بذاتهما و مكشوفان بالعقول، فيسقط ما يمكن أن يقال: إنّ الإعراض عن الفقير المؤمن و تقديم الكافر الغني عليه، ما كان منهيّاً و ممنوعاً قبل نزول هذه الآية، و إنّما كان قبيحاً و حراماً بعد نزولها.

كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿١٢﴾ فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍۭ ﴿١٤﴾ بِأَيْدِى سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍۭ بَرَرَةٍ ﴿١٦﴾ قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾ مِنْ أَىِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴿١٨﴾ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ﴿٢٢﴾ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴿٢٣﴾

بيان:

ظاهر كلمات عدّة من المفسّرين أنّ «كلّا» حرف ردع و زجر لما تقدّم من الكلام. و نسب ذلك ابن هشام في المغني ۲٤۹/۱ إلى كثير من النحويّين أيضاً.

أقول: و هو كما قالوا في هذه الآية المبحوثة و نظائرها، أي في كلّ مورد يكون ما قبل «كلّا» ممّا يجب الردع و الزجر عنه. أمّا القول بأنّ «كلّا» حرف ردع على الإطلاق من غير فرق و تفصيل بين مورد و مورد، فغير صحيح على ما سيجيء حقّ القول في ذلك في تفسير قوله تعالى: «كلّا لما يقض ما أمره».

فقوله تعالى: «كلّا» اعتراض على العابس، وردع إيّاه عن ارتكاب ما تقدّم ذكره من الخصال الشّنيعة في الآيات السّابقة، أو خصوص رفعه الأغنياء و إكرامهم، و تحقيره الفقراء المؤمنين و إهانتهم.

ثمّ افتتح تعالى الكلام بقوله: «إنّها تذكرة» و الظّاهر من سياق الآيات أنّها في بيان مقام القرآن الكريم و موقعه الخطير في الدّعوة إلى الحقّ و إحقاقه، و تقريبه

لعقول الناس و أفهامهم؛ و كذلك في إبطال الباطل و إرشاد الناس إلى معرفة الباطل باطلاً و تنفيرهم عنه.

و الظّاهر أنّ معنى قوله تعالى: «تذكرة» أي: إنارة ما أودع الله ـ سبحانه ـ في ذوات الناس من شعاع العقل، فيدركون به الجيّد و الرديء و الحَسن و القبيح، و إنارة الفطرة الّتي فطر الله الناس عليها من معرفته تعالى و معرفة توحيده. قال تعالى:

«فأقم وجهك للدّين حنيفاً فطرة الله الّتي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدّين القيّم و لكنّ أكثر الناس لا يعلمون». (الروم/٣٠)

و في الكشّاف ٢١٨/٤ و تفسير الطبريّ ٣٤/٣٠ أنّ التّذكرة الموعظة. و لا يخفى ما فيه من الضّعف. فإنّه تقييد للعموم ـ أي المطلق ـ بالنوع الواحد منه، من غير دليل يوجب تقييده.

فإن قلت: إنّ ظاهر هذه الآية الكريمة المبحوثة و نظائرها في القرآن الكريم، أنّ القرآن تذكرة كلّه. و ضروريّ أنّ القرآن فيه أحكام مولويّة تعبّديّة، و فيه أيضاً حقائق و معارف غائبة عن الحسّ و بعيدة عن نيل العقول و الأفهام العاديّة؛ مثل حقائق الآخرة و البرزخ و ما بعده من المواقف و المنازل و غيرها من الحقائق مثل اللّوح و العرش و الكرسيّ. فكيف يستقيم أن يكون القرآن كلّه للتذكرة و الإرشاد؟!

قلت: نعم؛ و لكن لا يبعد أن يكون المراد من كون القرآن تذكرةً باعتبار كثرة الآيات المسوقة للتذكير.

هذا أوّلاً. و ثانياً: يمكن أن يقال: إنّ القرآن الكريم قد تعرّض للنواحي المختلفة و الأبحاث المتنوّعة، مع إحكام البيان و إعطاء البرهان في جميعها؛ من المعارف و الحقائق، و التشريع و التقنين، و المواعظ و النصائح و العبر، و الإنذار و التبشير، و غيرها من مقاصده العالية الّتي لا يمكن إحصاؤها. و في جميع تلك النواحي أو أكثرها شيء من التّذكير و نوع من الإرشاد، حتّى في آيات التشريع أيضاً. فلا يمكن تجريد هذه النواحي و الجهات من تذكار القلوب و تنوير الأفكار، و تلقيح

الأفهام و تحكيم الإيمان و تأييد العقول. و بهذا الاعتبار، يحقّ و يصحّ أن يقال: إنّ القرآن تذكرة كلّه.

و هذا البيان جارٍ في غير التذكرة من نعوت القرآن. فالقرآن الكريم نور و برهان، و شفاء و هداية، و رحمة و نعمة، و بيّنة و بصائر و ضياء، و بيان و تبيان، و بلاغ و علم، و هكذا....

قوله تعالى: «إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ(١١)».

قيل: الضّمير فيها راجع إلى القرآن. و لعلّ الوجه في تأنيث الضّمير باعتبار التذكرة و كونه تذكرةً. (تفسير الرّازي ٥٧/٣١)

و قيل: الوجه فيه باعتبار آيات القرآن. فإنّ القرآن عبارة عن الآيات البيّنة و الكلمات الجامعة. (مجمع البيان ٤٣٨/١٠، تفسير الرازيّ ٥٧/٣١)

و قيل: إنّ الضمير راجع إلى السورة. (تفسير الطبريّ ٣٤/٣٠)، (تفسير الرازي ٥٧/٣١) و القول الأخير ليس بشيء، و ينافي ظاهر الآيات و سياقها في المقام.

قوله تعالى: «فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ(١٢)».

بيان: الفاء للتفريع. أي: إذا كان القرآن ذكراً صريحاً و آيةً بيّنةً و هدايةً واضحةً، فمن شاء التذكّر فيعقل و يفهم، فذلك له؛ فإنّه يهدي للّتي هي أقوم. و من تجاهل و لها في ساحته الكريمة، فلا يزيده إلاّ تقريعاً بدلائله القاطعة، و إلزاماً بالحجّة الواضحة.

فليس المراد في قوله: «فمن شاء ذكره» الترخيص في ترك الإيمان بالله و ترك التذكر بالقرآن. ضرورة أنّ الآية الكريمة نظيرة قوله تعالى: «إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً و إمّا كفوراً» (الدهر/٣) فلا محصّل لتوهّم الترخيص في الإيمان و عدمه في أمثال المقام، بعد نيل العقل أنّ الايمان بالله من أعظم فرائضه تعالى و أسناها، كما أنّ الكفر من أعظم الجرائم و أشدّها.

و قياس هذه الآية بقوله تعالى: «لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ» (البقرة/٢٥٦) قياس باطل. إذ ليس المراد من نفي الكراهة في هذه الآية النفي التشريعيّ،

بل المراد من النفي فيها النفي التكويني، أي الجبر و الإيجاب من الله ـ سبحانه ـ كما في قوله تعالى: «أفأنت تكره النّاس حتّى يكونوا مؤمنين». (يونس/۹۹) فيجب التذكّر بوجوب الإيمان بالله و الاهتداء بهداية القرآن و التسليم لبراهينه و حججه الّتي لاريب فيها.

نعم؛ الآية الكريمة و نظائرها حجّة قارعة في إبطال قول من قال بالجبر في أفعال العباد الّذي يسمّونه بالتّوحيد الأفعاليّ. و هذا خديعة و مكيدة على ضعفاء المتعلّمين. و هذه الآيات دليل واضح على إثبات الاختيار و الاستطاعة مع إبطال التفويض على التفصيل المقرّر في محلّه.

و الظّاهر أنّ قوله تعالى: «فمن شاء ذكره» جملة معترضة بين قوله تعالى: «إنّها تذكرة» و بين قوله تعالى: «في صحف مكرّمة». و الجارّ في قوله: «في صحف» متعلّق بالمحذوف. أي: مكتوبة، أو: مثبتة.

فإن قلت: أيّ مانع أن يراد من التذكرة الموعظة، أو نفس هذه السّورة المباركة، أو الموعظة في هذه السّورة، أو المعاتبة الواقعة في صدر السّورة؟

قلت: التذكرة ما يقابل الغفلة و النسيان، و متعلّقها أعمّ من موارد الموعظة و النصيحة. و هي مطلقة تعمّ و تشمل موارد الموعظة و جميع الحقائق و المعارف الّتي تمكن أن تكون مورداً للتّذكرة و الإرشاد؛ مثل معرفته تعالى، و معرفة توحيده و نعوته تعالى و معاني أسمائه و صفاته ـ سبحانه ـ بناءً على كون هذه المعارف ضروريّةً، كما هو الحقّ المبين. فعلى هذا يكون تفسير التّذكرة بما ذكروه، من باب حمل المطلق على الفرد المعيّن أو على النوع الواحد. و هو قول بلا دليل لايجوز الإصغاء إليه.

على أنّ سياق الآيات و ظهورها واضح في أنّها لبيان جلالة القرآن الكريم و فخامة شأنه عندالله ـ سبحانه ـ و مغايرة لما ذكروه من أنّ المراد من التّذكرة هي الموعظة، أو السورة نفسها، أو الموعظة في هذه السورة، أو المعاتبة على العابس في صدر السورة. ضرورة أنّ الآيات مسوقة في توصيف القرآن و الثّناء عليه في إحكام البيان، و في إحقاقه الحقّ و إبطاله الباطل، على نحو يستفيد منه الكلّ على نحو الكمال

و التّام، مع اختلاف درجات أفهامهم.

في مرآة الأنوار /١٧٩، عن العيّاشي، عن الصّادق ـعليه السّلامـ في قوله تعالى: «إنّها تذكرة» قال: القرآن.

أقول: الرواية الشّريفة تؤيّد ما ذكرناه من أنّ المراد من كون القرآن تذكرةً، أي على الإطلاق بجميع أنحاء التّذكرة في جميع مواردها. و كذلك في قوله تعالى: «فمن شاء ذكره». فإنّ الضمير في «ذكره» يرجع إلى القرآن. أي: يتذكّر بما في القرآن من الذكرى و التذكرة في جميع مواردها.

فإن قلت: كيف يستقيم رجوع الضّمير في قوله: «إنّها» إلى القرآن بتأنيث الضّمير، و في قوله «ذكره» بتذكير الضمير، مع أنّ المرجع في كليهما القرآن؟!

قلت: الضّمير في قوله «إنّها» راجع إلى القرآن و تأنيث الضمير إنّما هو باعتبار التذكرة.

و أنت بعد الإحاطة بما ذكرناه، تعرف أنّ كون القرآن تذكرةً إنّما هو في مرتبة التنزيل و في مرتبه الدعوة و البلاغ و العمل. و بعبارة أخرى: تذكرة بالفعل و بالحقيقة، لأنّه تذكرة شأنيّة قبل مرتبة النزول و سيصير تذكرة بعد نزوله حتّى يكون تذكرةً باعتبار ما يؤول إليه، كي تكون تسميته و توصيفه بالتّذكرة مجازاً.

قوله تعالى: «فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ (١٣)».

خبر بعد خبر. و الجارّ متعلّق بالمقدّر. أي: مكتوبة أو مثبتة في صحف مكرّمة.

و الصّحف: جمع صحيفة؛ مثل سفن جمع سفينة. و هي اسم لما يكتب فيه قطعة من قرطاس أو خشب أو جلد أو حديد أو غيرها. و يصحّ إطلاق الصّحيفة في مورد الكتاب، باعتبار كونها محلًّا و مستقرّاً للمكتوب. فيقال: صحيفة متلوّة مقروّة؛ مع أنّ المتلوّ و المقروّ ما كتب فيها. و كذلك يصحّ إطلاق الكتاب في مورد الصّحيفة، كما هو الشائع المتعارف في إطلاق الكتاب على الصّحف المجموعة.

و إذا عرفت أنّ المراد من التذكرة هو القرآن في مرتبة نزوله، فلا محالة يكون المراد من الصّحف هي الصحف و الأوراق المكتوب فيها القرآن الكريم. فإنّ إطلاق الصحف على الصّحف المكتوبة إطلاق شائع في القرآن. قال تعالى:

«رسول من الله يتلو صحفاً مطهّرةً». (البيّنة/٢)

«إنّ هذا لفي الصّحف الأولى* صحف إبراهيم و موسى». (الأعلى/١٨ و ١٩)

«أو لم تأتهم بيّنة ما في الصّحف الأولى». (طه/١٣٣)

فعلى ما ذكرنا، لاسبيل إلى تأويل قوله: «في صحف مكرّمة» بالصّحف الّتي قبل مرتبة النزول على رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله.

و قوله تعالى: «مكرّمة»؛ أي: إنّ لها منزلة و مكانةً كريمةً عندالله تعالى. و لايبعد أن يقال: إنّها مكرّمة تشريعاً و تشريفاً. أي لزوم إكرام خطوطه و صحائفه و ما يتعلّق بشؤونه، و عدم جواز الاستخفاف من حيث خطوطه و صحائفه و جميع شؤونه. فعليه تكون الآية من الأدلّة الشّرعيّة على وجوب إكرام القرآن. أو يقال: إنّها مكرّمة باعتبار الآيات المكتوبة فيها.

قوله تعالى: «مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ (١٤)».

نعت ثانٍ للصّحف. و المرادُ ظاهراً أنّ تلك الصّحف هي الأوراق المكتوبة فيها القرآن. أي: رفيع شأنها عندالله ـ سبحانه. و هو تعالى. وصفها حيث جعلها في أعلى درجات المجد و الكمال بما أنزل فيها من الشرائع الحكميّة القيّمة و البراهين السّاطعة و العلوم الباهرة.

و قوله تعالى: «مطهّرة» توصيف ثالث للصّحف. و في تفسيره أقوال:

في تفسير الرازيّ ٥٨/٣١: مطهّرة عن أيدي الشياطين. أو المراد: مطهّرة بسبب أنّها لاينالها إلاّ المطهّرون، و هم الملائكة.

و في المجمع ٤٣٨/١٠ قال: «مطهّرة» لايمسّها إلاّ المطهّرون. و قيل: مصونة عن أن تنالها أيدي الكفرة، لأنّها في أيدي الملائكة في أعزّ مكان. عن الجبّائيّ. و قيل: مطهّرة من كلّ دنس. عن الحسن.

و في التبيان ٢٧١/١٠: أي: مصونة عن أن تنالها أيدي الكفّار الأنجاس.

أقول: هذه الأقوال في نهاية الضّعف. و وجه ضعفها أنّ بعض الأقوال فسّر الصحف بالصّحف العالية قبل مرتبة النزول و البلاغ و العمل؛ و هو خلاف مفاد

الآيات الكريمة، كما فصّلناه سابقاً.

و بعضها فسّر الطهارة في قوله: «مطهّرة» بالطّهارة الحسّيّة الظّاهريّة. و هو ممّا لامحصّل له. فإن أراد أنّها مطهّرة تشريعاً و يجب على كلّ مكلّف حفظ القرآن من كلّ دنس يوجب هتكه، فهذا لايكون نعتاً للقرآن. و إن أراد أنّها مطهّرة تكويناً ـ أي: أراد تعالى و قضى أن لايمسّ القرآن أيدي الكفّار ـ فهو خلاف العيان و البداهة. لأنّ الكفّار يقدرون على مسّ القرآن بأيديهم.

و الحقّ في المقام أنّ المراد: إنّ تلك المصاحف و الصّحف المكرّمة المرفوع شأنها باعتبار المكتوب فيها، مطهّرة ـ أي: منزّهة و مصونة ـ من أن يتداخل فيها الشكّ و الارتياب، و الكذب و الباطل، و اللّهو و الهزل، و غيرها من الأدناس العقليّة الحقيقيّة. لأنّها إنّما أنزلت بعلم الله، فهي عين الحقّ و محض الصدق، و قول فصل و حكمة و هداية. و واضح عند أولي العلم و الإنصاف، أنّ عصمة القرآن و مصونيّته و طهارته في علومه و شرائعه و معارفه ناحية عظيمة من نواحي إعجازه.

قوله تعالى: «بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (١٥)».

نعت بعد نعت للصّحف المكرّمة. قال في القاموس ٤٩/٢: السَّفرة: الكتبة، جمع سافر، و الملائكة يحصون الأعمال. و في مرآة الأنوار ١٧٨/: أصل السفر بسكون الفاء ـ: الكشف و الوضوح. يقال: أسفر الصبح؛ إذا أضاء و انكشف. و أسفرت المرأة عن وجهها؛ إذا كشفت عنه.... يقال للكتاب سِفر؛ لكونه موضحاً لما فيه. و كذلك أيضاً يقال: سفر بين القوم: إذا مشى بينهم بالصّلح و الخير و بيان ما فيه الصّلاح. فهو سفير. و الجمع: سفرة.

أقول: لاسبيل في المقام إلى إرادة المعنى الأوّل و الثاني؛ أي: الكتبة و الوضوح و الانكشاف. لأنّ هذا القرآن النازل في مرتبة العمل، ليس في أيدي الملائكة. و كذلك لامحصّل لمعنى الكشف و الضوء في تفسير السّفرة الّتي هي الأشخاص. فتعيّن المعنى الثالث؛ و هو: الّذي يمشي بين الناس للإصلاح. و منه قول الشاعر:

و ما أدع السّفارة بين قومي　　　و ما أمشي بغشّ إن مشيت

(مجمع البيان ٤٣٦/١٠)

و قوله تعالى: «سفرة» و إن كان مطلقاً يعمّ و يشمل جميع السّفراء الإلهيّين الّذين يمشون في هداية الناس إلى الله ـ سبحانه ـ و إصلاح أمورهم ـ من الملائكة و الرّسول الأكرم و آله الأئمّة الطّاهرين ـ إلاّ أنّ الآيات لـمّا كانت مسوقةً في توصيف القرآن و تمجيده و ذكر نعوته، و أنّه تذكرة يجب التذكّر بهداياته و علومه ـ و لايكون ذلك إلاّ في مرتبة البلاغ و التعليم و التعلّم ـ فلا محالة يكون القدر المتيقّن من السفرة، الرّسول الأكرم و آله الأئمّة الطّاهرين. و لايبعد شموله للعلماء العاملين من أولياء آل محمّد ـ صلّى الله عليه و آله.

قال في المجمع ٤٣٨/١٠: روى فضيل بن يسار عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ قال:

«الحافظ للقرآن، العامل به، مع السّفرة الكرام البررة.»

فعلى كلا الفرضين يكون الرسول ـ صلّى الله عليه و آله ـ و أوصياؤه الكرام، من المصاديق البارزة للسَّفرة. فـإنّهم يسعون في بلاغ القرآن و دعوة الناس إليه، و النّصيحة إيّاهم لله؛ و هكذا يشفعون ـ بإذن الله ـ للمؤمنين في غفران ذنوبهم و إنجاح آمالهم عندالله تعالى.

في البرهان ٤٢٨/٤، مسنداً عن أيّوب الحذّاء، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله تعالى: «بأيدي سفرة كرام بررة» قال: هم الأئمّة.

أقول: الظّاهر أنّ الرواية الشّريفة من باب بيان المصداق، لا في مقام بيان تمام المراد. فهي شاهدة صدق على ما استظهرناه من شمول السّفرة للرّسول و الأئمّة الطّاهرين من أهل بيته ـ عليهم السّلام ـ أخذاً بالإطلاق. و لايبعد أن يقال: إنّها تقييد لإطلاق قوله: «سفرة» بالقرينة الّتي قدّمناها. أي: أنّ المراد بالتّذكرة هو القرآن في مرتبة البلاغ و الدعوة بعد نزوله، لا قبل نزوله في مرتبة كونه بأيدي الملائكة السّفرة الكرام.

قوله تعالى: «كِرَامٍ بَرَرَةٍ(١٦)».

أقول: قد ورد لفظ الكرام في غير مورد في القرآن الكريم. قال تعالى:

«و إذا مرّوا باللّغو مرّوا كراماً». (الفرقان/٧٢)

«و إنّ عليكم لحافظين* كراماً كاتبين». (الانفطار/١٠ و ١١)

قال في القاموس ١٧٠/٤: الكَرَم -محرّكة-: ضدّ اللّؤم. فهو كريم... ج: كرماء و كرام. و أكرمه و كرّمه: عظّمه و نزّهه.

و في المرآة ٢٩١/١: و قد استعمل أيضاً الكريم بمعنى كثير الخير.

و في المجمع ١٨١/٧، عن ابي جعفر -عليه السّلام- في تفسير الكرام: هم الّذين إذا أرادوا ذكر الفرج كنّوا عنه.

و في البرهان ١٧٧/٣ عن الكلينيّ مسنداً عن أبي أيّوب قال:

نزلنا بالمدينة و أتينا أباعبدالله -عليه السّلام- فقال لنا: أين نزلتم؟ قال: قلنا: على فلان صاحب القيان. فقال: كونوا كراماً.

فو اللّه ما علمنا ما أراد به، و ظننّا أنّه يقول: تفضّلوا عليه. فعدنا إليه فقلنا له لاندري ما أردت بقولك «كونوا كراماً». فقال: أما سمعتم اللّه -عزّ و جلّ- يقول في كتابه: «و إذا مرّوا باللّغو مرّوا كراماً»؟!

فالمتحصّل في المقام أنّ الكرام هم أهل الخير و الفضل، مع النّزاهة في أعمالهم و أقوالهم و أخلاقهم.

قوله تعالى: «بررة». أقول: هو نعت و ثناء أيضا للسّفرة. جمع البرّ -بفتح الباء- صفة مشبّهة أصله برر، على وزن خشن. أو هو جمع بارّ، على فاعل. ففي المرآة ٩٥/ قال: ففي المصباح المنير و غيره: البرّ -بالكسر-: الخير و الفضل. فهو برّ -بالفتح- أو بارّ أيضاً؛ أي: كثير البرّ و الصّادق و التّقيّ؛ بخلاف الفاجر.

أقول: الّذي يستظهر من موارد استعماله أنّه الفضل و الإحسان المقرون بالعطوفة و الحنان. و أمّا إطلاق البرّ و البارّ عليه تعالى، فالكلام فيه موكول إلى الموارد المناسبة لذلك الشأن.

قوله تعالى: «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (١٧)».

بيان: الظّاهر أنّ قوله تعالى: «قتل الإنسان» دعاء على الإنسان الكفور

الظّلوم بالهلاك و البوار الحقيقيّ المعنويّ. و هذا الدعاء عين حكمه تعالى و عين قضائه العدل في حقّ هذا الكفور. و إنّما أخرجه على لفظ القتل؛ قيل: تنزيلاً للهلاك المعنويّ الواقعيّ منزلة الهلاك المحسوس، و تقريباً إيّاه للعقول و الأفهام، بما هو من أشدّ أنواع الهلاك المحسوس و أفجعها.

و قوله تعالى: «ما أكفره» بصيغة التعجّب في مقام بيان كفر الإنسان به تعالى و بألوهيّته و ربوبيّته و توحيده، و كفرانه بمواهب ربّه و آلائه -سبحانه. و ليس ذلك إلاّ لأجل إفراطه في الشّهوات، و انهاكه في المعاصي، و سقوطه و انحطاطه فيها.

قوله تعالى: «مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (١٨)».

الاستفهام توبيخيّ و إنكار على الإنسان الكفور الجهول. و فيه تعريض عليه، و عتاب على تغافله و تجاهله بما هو مبدأ تكوّنه و أنّه كيف يتعالى و يستكبر و يستنكف عن عبوديّته تعالى و عبادته -سبحانه. فهو ينادي بأعلى صوته على غباوته و سخافة رأيه.

قوله تعالى: «مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ (١٩)».

جواب عن الاستفهام المسوق في سياق التعريض و التوبيخ.

و قوله تعالى: «خلقه». قال في القاموس ٢٢٨/٣: الخلق: التقدير. و الخالق في صفاته تعالى: المبدع للشيء المخترع إيّاه على غير مثال سبق.

و في مرآة الأنوار ١٤٣/: الخلق و ما يشتمل عليه و ما يشتقّ منه: لا شبهة في أنّ معظم ورود هذه الكلمة و مشتقّاتها، بمعنى الإيجاد من العدم. و إنّه في الأصل بمعنى التقدير، على ما قيل.

أقول: لا خفاء أنّ الخلق ليس بمعنى صرف الإيجاد، أي مرادفاً له؛ بل بالتأمّل في موارد استعماله يظهر أنّ الخلق هو الإيجاد عن تقدير و الصّنع على نظم و تدبير. و هذه العناية هي الفارقة بين الخلق و الإيجاد.

قال الفيض (قده) في كتابه علم اليقين ١١٤/١ في تفسير أسمائه تعالى نقلاً عن

بعض في شرح «الخالق البارئ المصوّر»: كلّ ما يخرج من العدم إلى الوجود، يحتاج إلى التقدير أوّلاً.

قوله تعالى: «فقدّره». التقدير: تعيين الشيء من حيث حدوده و مقاديره كمّاً و كيفاً و بقاءً و دواماً و غير ذلك. فيستحيل الخلق من الصّانع العليم الحكيم من دون عناية إلى حدوده و مشخّصاته؛ بل لابدّ من التقدير قبل مرتبة الإيجاد طبق التدبير العلميّ و النظم الربوبيّ.

في البحار ١٢٢/٥، عن المحاسن، بإسناده عن ابن أبي‌عمير، عن محمّدبن إسحاق قال:

> قال أبوالحسن -عليه السّلام- ليونس مولى عليّ بن يقطين: ...أو تدري ما قدّر؟ قال: لا.
>
> قال: هو الهندسة من الطّول و العرض و البقاء.

و فيه أيضاً عن المحاسن، مسنداً عن يونس، عن أبي‌الحسن الرضا -عليه السّلام- قال:

> ...قلت: فما معنى قدّر؟
>
> قال: تقدير الشيء من طوله و عرضه.

فتحصّل أنّه لاريب بحسب الكتاب و السنّة في وجوب الالتزام بأنّ الله -سبحانه- هو المقدّر لما خلق قبل مرتبة الخلقة؛ في مقابل القول بأنّ الخلقة ليس فيها تقدير و نظم، بل مجازفة محض من دون التزام بالنّظم و التقدير العلميّ. قال تعالى:

«و خلق كلّ شيء فقدّره تقديراً». (الفرقان/٢)

و التقدير في الخلق من آيات ربوبيّته تعالى و نظمه الظّاهر الباهر.

و لايبعد أن يكون قوله: «فقدّره» بعد قوله: «خلقه» المتضمّن للتّقدير، إشارةً إلى خلقة الإنسان خلقاً بعد خلق و طوراً بعد طور، من ابتداء خلقه إلى غاية مسيره و منقلبه. أو يقال: إنّه توضيح و تفصيل لقوله: «خلقه». و الأوّل أولى. لأنّ الظّاهر بقرينة الفاء، أنّ متعلّق هذا التقدير هو ما خلقه من نطفة.

و واضح أنّ متعلّق هذا التّقدير هو ذات الإنسان فقط، و لاعناية فيه إلى تقدير أفعاله.

قوله تعالى: «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ(٢٠)»؛ أي: السّبيل و السّلطان و التمكّن البالغ إلى كسب السعادات و إتيان الخيرات، بإفاضة الهداية و الشعور لسبيل الحقّ و الباطل و الخير و الشرّ، و إفاضة الاستطاعة للفعل و الترك. و الآية الكريمة قريبة المفاد من قوله تعالى:

«إنّا هديناه السّبيل إمّا شاكراً و إمّا كفوراً». (الإنسان/٣)

و لايبعد شمول البحث و تعميمه لسبيل المعاش عليه و التمتّع الكامل بما أعدّ الله ـ سبحانه ـ و هيّأ له من أنواع النّعم و من سعادة الحياة الدنيويّة و رفاه العيش و تنظيم وسائل الحياة بعلمه و قدرته على ذلك. و استعمال السّبيل بمعنى التمكّن و السّلطان غير عزيز في الكتاب و السنّة. قال تعالى:

«و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً». (النساء/١٤١)

و يمكن شمول السّبيل للصّراط المستقيم و سواء السبيل؛ و هو دين الإسلام و دين الله الّذي ارتضاه لأصفيائه و أنبيائه و رسله ديناً.

و هذه الآيات الكريمة في عين أنّها توبيخ و تشنيع للإنسان الكفور، فهي احتجاج عليه و حجّة ساطعة على سوء صنيعه، و على قبح ما ارتكبه من حرمات ربّه. و هي بعينها استدلال على ربوبيّته تعالى في إتقان صنعه في خلق الإنسان و تنظيم شأن إيجاده إلى آخر حياته، و أنّه من بدء تكوينه إلى منتهى عمره، مصنوع مدبَّر مربوب بتقدير الحكيم العليم.

و فيها دلالة على عموم رحمته تعالى، و شمولها للبرّ و الفاجر و المؤمن و الكافر، من دون ملاحظة العطف و الحنان. و هذا نعت الرحمانيّة العامّة الشاملة للمؤمن و الكافر.

و فيها تذكرة و إرشاد للحكم الشرعيّ لاستقلال العقل بالضرورة في تحريم كفران نعمته تعالى و الكفر به تعالى و بتوحيده. فإنّ الكفار مكلّفون بالأحكام

العقليّة سواء قلنا إنّهم مكلّفون بالأحكام الشرعيّة التعبّديّـة ـ كما هو مذهب المشهور ـ أو لا، كما هو المختار عند بعض.

قوله تعالى: «ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ (٢١)».

المستفاد من ظواهر الكتاب و السنّة أنّ الإنسان عبارة عن البدن و عن الروح الواجدة للحياة و الشعور و القدرة. فموته عبارة عن التفريق بين روحه و بدنه. و قد زعم قوم أنّ حقيقة الإنسان و فصله الاخير هو الروح، و البدن من شرائطه و معدّاته، و موته عبارة عن تخلّصه عن البدن.

و لايقع الموت إلّا عن إذنه تعالى و أمره كتاباً مؤجّلاً و أجلاً مسمًّى. و نسبة الإماتة إلى الله ـ سبحانه ـ في قوله: «ثمّ أماته» لأنّ المأمورين و الموكّلين الّذين يقبضون الأرواح لايصدرون إلّا عن أمره و إذنه.

قوله تعالى: «فأقبره». إقبار الميّت هو إدخاله في حفرته من الأرض و مواراة جثّته فيها. و هو فعل الناس؛ و نسبته إلى الله ـ سبحانه ـ لأنّه تعالى هو الّذي ألهمه إيّاهم و هداهم إليه، و هو الموفّق و المسدّد إيّاهم لإقامة هذه السنّة الحسنة. و هذه تكريم من الله ـ سبحانه ـ صيانةً لبدن الإنسان أن يلقى في الأرض بين أعين الناس. و هذا المقدار يكفي في نسبة الفعل إلى الله ـ سبحانه.

و هل يمكن أن يقال إنّ الله ـ سبحانه ـ أوجب ذلك في سنّة التشريع، فتستند المواراة و إقبار الميّت إلى تشريعه تعالى و أمره بذلك؟ أقول: لابأس بذلك؛ إلّا أنّ سياق الآيات و ظهورها في بيان سنن التكوين.

أقول: مواراة جسد الإنسان في بطن الأرض سنّة شائعة بين الناس. و أوّل من مات على وجه الأرض هابيل ابن آدم. قتله أخوه قابيل، و لم يدر كيف يفعل بجثّة أخيه. قال الله تعالى:

> «فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه قال ياويلتىٰ أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوأة أخي...». (المائدة/٣١)

فتعليمه تعالى الناس بتعليم الغراب قابيل، ثم صيّره واجباً في سنّة التشريع، و

أمر الناس بذلك. و ما سوى ذلك إنّما نشأت من الآراء و الأهواء الخرافيّة من أهل الملل الباطلة.

فالمقبور في الأرض هي جثّة الإنسان فقط، و نسبة الإقبار إلى الإنسان ـ مع أنّ المقبور ليس إلّا جسده ـ إنّما هو بعناية جزء أصيل من الإنسان. و في هذا إبطال لما قيل أنّ حقيقة الإنسان إنّما هو روحه، و هو فصله الأخير، و البدن من جملة معدّاته و شرائطه.

قال الفيض (قده) في الصافي/٥٥٧: عدّ الإماتة و الإقبار في النعم، لأنّ الإماتة وصلة في الجملة إلى الحياة الأبديّة و اللّذّات الخالصة. و الأمر بالقبر تكرمة وصيانة عن السّباع.

أقول: إنّ هذا، و إن كان حقّاً في حدّ نفسه، إلّا أنّه أجنبيّ عن مفاد الآية الكريمة. فإنّ الظّاهر من سياق الآيات أنّها للتقريع و التوبيخ لهذا الإنسان الظّلوم، و أنّه كيف يصحّ و يستقيم ممّن يكون أوّله نطفةً قذرة و آخره جيفةً نتنةً، أن يستكبر و يستنكف عن عبوديّة ربّه و عبادته. و قد صارت نعمته تعالى عليه نقمةً، و هدايته ـ سبحانه ـ عليه حجّةً، فكيف تكون الإماتة في حقّه وصلةً إلى الحياة الأبديّة و اللّذّات الخالصة؟! بل هو أهون هالك عليه تعالى!

و قوله: «و الأمر بالقبر تكرمة و صيانة عن السباع.» فيه: أنّ المراد بالإقبار هو الإقبار التكويني ـ كما هو الظّاهر ـ لا الإقبار التشريعي، بقرينة الإماتة و الإنشار.

قوله تعالى: «ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ(٢٢)».

أقول: النشر و النشور هو البعث و الفتح. قال تعالى: «كتاباً يلقاه منشوراً». (الإسراء/١٣)؛ أي: كتاباً مفتوحاً غير مطويّ. و قال تعالى: «و من آياته أن خلقكم من تراب ثمّ إذا أنتم بشر تنتشرون». (الروم/٢٠) فالمراد من الإنشار في المقام، هو بعث الموتى من الأرض بعد استهلاكهم فيها.

و قوله: «إذا» ظرف لقوله: «أنشره». أي: ينشره إذا شاء. لم يعيّن له وقتاً أو وكله إلى مشيّته.

قوله تعالى: «كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ(۲۳)».

بيان: ذكر جماعة من النحويين أنّ «كلّا» حرف ردع و زجر و هو ظاهر كلمات عدّة من المفسّرين فيما ظفرنا بعباراتهم. و أنكر ذلك ابن هشام في المغني ۲٤۹/۱، و قال ما خلاصته: إنّ ذلك لايجوز في مثل قوله تعالى: «في أيّ صورة ما شاء ركّبك۞ كلّا بل تكذّبون بالدّين» (الانفطار/۸ و ۹) و قوله تعالى: «لا تحرّك به لسانك لتعجل به ـ إلى قوله:ـ كلّا بل تحبّون العاجلة». [القيامة/۱٦ـ ۲۰]. فلابدّ أن يكون معنى «كلّا» في هذه الموارد غير الزجر و الرّدع. فعن الكسائيّ و متابعيه أنّ «كلّا» بمعنى «حقّاً». و عن أبي‌حاتم و متابعيه أنّها بمعنى «ألا» الاستفتاحيّة. و عن النضربن شميل أنّها بمعنى «نعم» و «إي».... و قول أبي‌حاتم عندي أولى.

أقول: و هو كما ذكر ابن هشام في هذا المقام أيضاً. فإنّ قوله تعالى: «كلّا لمّا يقض ما أمره» قد وقع بعد عدّة من نعوته تعالى ـ و هو الخلق و التقدير و التيسير و الإمامة و الإقبار و الإنشار ـ فلا معنى أن يقال بعد هذه النعوت: ارتدع و انزجر و انته! بل المناسب للمقام معنى «ألا» الاستفتاحيّة.

فالمحصّل في الآية الكريمة أنّ «كلّا» فيها افتتاح كلام و توبيخ آخر، و بيان أنّ الكفور لمّا يؤدّ شيئاً ممّا أمره تعالى به من الإيمان به و بتوحيده و نعوته و من فروضه و عزائمه. و يمكن أن يقال بشموله للمناهي أيضاً. فإنّ الالتزام بامتثال المناهي بتركها من الفرائض العقليّة. و إنّ قوله تعالى: «ما» في قوله: «ما أمره» نكرة في سياق النفي تفيد العموم و الاستيعاب.

و هذا واضح في المقام. لأنّ الكفور ما كان يعتقد أنّ لله ـ سبحانه ـ عليه حقّاً، فلا محالة قد عصى ربّه في جميع ما أمره به و نهاه. و أمّا الموحّدون، و إن لم يقض بعضهم جميع ما وجب من حقّ الله ـ سبحانه ـ و من فرائضه و عزائمه، إلّا أنّهم أقرّوا و التزموا بجميع ما أمرهم الله و نهاهم، و اعتذروا من الله تعالى و استغفروا فيما قصّروا فيه.

فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٢﴾

قوله تعالى: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ إِلَى طَعامِهِ(٢٤)».

بيان: الظّاهر أنّ المراد من النظر إلى الطّعام، هو التدبّر و التفكّر و التذكّر بما فيه من الفوائد و الحكم و العبر، على ما سنشير إليه -إن شاء الله. و الأمر بالنّظر أمر إرشاديّ. و الأمر الإرشاديّ لايفيد وجوباً، و لااستحباباً شرعيّاً مولويّاً؛ و إنّما هو تنبيه و تذكير إلى ما هو واجب بذاته أو مستحسن بذاته، بحسب ما يدركه الإنسان بعقله بالضّرورة.

و ليس المراد من الإنسان هو الإنسان الكفور الّذي عصىٰ ربّه في جميع ما أمره به، بل مطلق الإنسان الّذي له صلاحيّة التكليف و الخطاب بالأحكام الّتي يدركها و ينالها بعقله، مؤمناً كان أو كافراً.

و يجوز أن يكون وجه النظر إلى الطّعام و الاعتبار به من جهات:

الأولى: إنّ الله -سبحانه- كيف سخّر الأرض و الماء، و الشمس و الهواء و غيرها من الأعيان، في سبيل معاش الإنسان. و كيف ساقها و انتظمها في مسير تأمين أرزاقه و أقواته و إدامة حياة هذا النسل على وجه الأرض، فأجابت و أطاعت جميعها منقادةً و خاضعةً لأمر ربّها. و مرجع هذا الوجه التذكّر و الاستدلال على وجود الصّانع و توحيده في ذاته و نعوته و أفعاله.

الثانية: النظر و التدبّر في أنّه كيف قرّر الله تعالى هذه الأطعمة و الأرزاق الحاصلة المتكوّنة من هذه الأعيان المسخّرة، مصلحةً و ملائمةً و نافعةً للأبدان

البشريّة، بحيث لاتصلح و لاتقوم و لاتبق تلك الأبدان إلاّ بها.

الثالثة: كيف قرّر الله تعالى إيجاد هذه الأطعمة و الأرزاق من هذه الأجرام و الأعيان، على ألوان و آثار و طعوم مختلفة ينتفع الإنسان بكلّ واحد منها في شأن خاصّ و مصرف خاصّ، متنوّعاً بها في مطاعمه و مشاربه و دوائه و مصارفه، إلى حدّ لايمكن إحصاؤها من حيث كثرتها و اختلاف شؤونها.

و ذكر الرازيّ في تفسيره ٦١/٣١ أنّ وجه النظر في الآية الكريمة، هي الجهة الأولى فقط الّتي ذكرناها في صدر البيان. و قال ما ملخّصه: إنّ براهين القرآن مؤسسة على أمور واضحة صريحة و بحيث يستفيد منها العموم. و براهين هذه الجهة أظهر للحسّ و أبعد عن الشّبهة و اللّبس. فلا جرم اكتفى الله تعالى بذكرها. و هي المراد في الآية دون الجهة الثانية؛ أي انتفاع الناس بهذه الأرزاق و ملاء متها للأبدان البشريّة.

أقول: لايخفى و هن ما ذكره الرازيّ من التعليل. إذ لادليل على أنّه يجب على الله ـ سبحانه ـ تنزيل القرآن طبق الأفهام العاديّة لانتفاعهم و استفادتهم منه و حرمان أهل الفضل و المعرفة و حذف نصيبهم من القرآن. بل وضع الله تعالى كلامه على نحو يستفيد منه الكلّ على حسب درجات معارفهم و كمالاتهم. و هذا أيضاً من عجيب أمر القرآن. و ليس آيات القرآن وقفاً لقوم دون آخرين. و سيأتي في تفسير قوله تعالى: «متاعاً لكم و لأنعامكم» تضعيف ما ذكره الرازيّ، و تأييد ما ذكرناه من الجهات.

قوله تعالى: «أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبّاً(٢٥)».

من قرأ: «إنّا» بكسر الألف، فعلى الابتداء. و من قرأ بفتحها، فعلى أنّه بدل من الطّعام. أي: فلينظر الإنسان إلى أنّا صببنا الماء.

و الظّاهر من صبّ الماء، إنزال الأمطار.

قوله تعالى: «ثُمَّ شققنا الأرض شقّاً (٢٦)».

أي: شققناها بإنبات النبات و الأشجار.

و قال في الكشّاف ٧٠٤/٤: و يجوز أن يكون من شقّها بالكراب على البقر.

و أسند الفعل إلى نفسه إسناد الفعل إلى السّبب.

أقول: لايخفى ضعف هذا الاحتمال، لظهور الآيات في بيان صنع الله الحكيم و تشريع سننه القيّمة من إنزال الأمطار و إنبات الحبّ و العنب و شقّ الأرض بإنبات النبات و الأشجار لابالكراب على البقر.

و هل الآية الكريمة مسوقة للتذكير بنعم الله و سننه الكريمة المشهورة الواضحة، من إنزال الأمطار و إنبات الحبوبات و تأمين أرزاق الناس؟ فعليه تكون الآية من قبيل الآيات الواردة للاستدلال على وجود الصّانع -جلّ ثناؤه- و نعوته و كمالاته. أو يقال: إنّ فيها عناية أخرى أيضاً، من حيث الإخبار عن الحوادث الماضية في القرون الخالية. فحكى الله -سبحانه- عن ابتدائه و شروعه بتدبيره و سننه القيّمة من إنزال الأمطار و إنبات الحبوب.

لكلّ من الوجهين وجه غير بعيد. فعلى ذلك تكون الآية في سياق قوله تعالى: «أو لم ير الّذين كفروا أنّ السموات و الأرض كانتا رتقاً ففتقناهما...». (الأنبياء/٣٠) و الّذي يستفاد من القاموس ٢٣٤/٣ أنّ الرتق ضدّ الفتق، و الفتق معناه الشقّ و المعنى: إنّ السموات و الأرض كانتا مرتوقتين لاخلل فيهما و لافرج، و كانت السّماء رتقاً لاتمطر، و الأرض رتقاً لاتُنبت، ففتقنا السّماء بالمطر، و الأرض بالنبات.

روى الكليني (ره) في روضة الكافي/٩٥ بإسناده عن محمّدبن عطيّة، عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- في حديث قال:

«... فإنّ قول اللّه -جلّ و عزّ-: «كانتا رتقاً» يقول: كانت السماء رتقاً لاتنزل المطر و كانت الأرض رتقاً لاتنبت الحبّ. فلمّا خلق اللّه -تبارك و تعالى- الخلق، و بثّ فيها من كلّ دابّة، فتق السّماء بالمطر، و الأرض بنبات الحبّ.»

أقول: و في هذا المعنى روايات نافعة في تفسير هذه الآية، و في تفسير قوله تعالى: «أخرج منها ماءها و مرعاها». (النازعات/٣١)

قوله تعالى:«فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبّاً(۲۷)»؛ أي: جنس الحبّ. و المراد الحبوب كلّها، فينتفع بها الإنسان في حوائجه.

قوله تعالى:«و عِنَباً وَ قَضْباً(۲۸)».

قال في القاموس ۱۱۷/۱: قضبه يقضبه: قطعه؛ كاقتضبه و قضّبه، فانقضب و تقضّب.

فالظّاهر أنّ قوله تعالى: «قضباً» مصدر بمعنى المفعول، أي: المقطوع. فقيل: المراد هي البقول يأكلها الإنسان. تقطع مرّةً فتنبت و تقطع أخرى.

و في المجمع ۴۴۰/۱۰: هو القتّ الرطب يقضب مرّةً بعد أخرى يكون علفاً للدّوابّ. عن ابن‌عبّاس و الحسن.

و في نور الثقلين ۵۱۱/۵ عن عليّ‌بن إبراهيم: القضب القتّ.

أقول: إذا كان القضب بمعنى المقضوب ـ أي: المقطوع ـ يكون بإطلاقه شاملاً لجميع المقطوع، و لاوجه لتقييده بالقتّ الرطب علفاً للدوابّ، أو البقول الّتي يأكلها الإنسان. فتفسير القضب بالبقول أو القتّ من باب اشتباه المصداق بالمعنى و المفهوم. و ما أوردناه عن تفسير عليّ‌بن إبراهيم، على فرض كونه روايةً عن المعصوم ـ عليه السّلام ـ يحمل على بيان المصداق.

و يؤيّد ذلك ما ذكره الرازيّ في تفسيره ۶۲/۳۱ قال: قال المبرّد: القضب هو العلف بعينه. و أصله من أنّه يقضب؛ أي: يقطع. و هو قول الحسن.

فتحصّل في المقام أنّ القضب هو مطلق المقطوع، سواء كان علفاً للدّوابّ أو مأكولاً للإنسان. و حيث إنّ المورد مورد الامتنان، فلا وجه لتقييده بالرطب. لأنّ الرطب و اليابس ينتفع و يتمتّع بها الإنسان في حوائجه.

قوله تعالى:«وَ زَيْتُوناً وَ نَخْلاً (۲۹)».

أي: شجرة الزيتون الّتي يتّخذ منها الدّهن، و شجرة التمر.

قوله تعالى:«وَ حَدَائِقَ غُلْباً (۳۰)».

الحدائق: البساتين المشجّرة. و قال في القاموس ۱۱۱/۱: غلب ـ كفرح ـ:

غلظ عنقه. و الغلباء: الحدائق المتكاثفة.

قوله تعالى: «غلباً» جمع أغلب، و هو الضّخيم و الغليظ. و توصيف الحدائق بها، إمّا باعتبار كثرة أشجارها و التفاف بعضها ببعض، فتكون صفةً للحدائق باعتبار نفسها، و إن لم تكن أشجارها كذلك؛ أو باعتبار كون كلّ واحدة من أشجارها كذلك. الظّاهر هو الثاني. إذ لاتوصف الحديقة بكونها غلباً، ما لم تكن أشجارها كذلك. قال قائل:

با توا على قلل الأجبال تحرسهم   غلب الرجال فلم تنفعهم القلل

أراد أنّ الحرس كانوا من أشدّاء الرجال عظيمي الجثة قويّي البطش، لأنّهم من حيث كثرتهم كانوا غلباً.

قوله تعالى: «وَ فَاكِهَةً وَ أَبّاً (٣١)».

قال في القاموس ٢٨٩/٤: الفاكهة: الثّمر كلّه.

و في المرآة/٦٩: الأبّ: هو في سورة عبس، و فسّر بالمرعى و أنواع الحشيش للبهائم.

قوله تعالى: «مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ (٣٢)».

الظّاهر أنّ قوله: «متاعاً» مفعول له. أي: أنبتنا فاكهةً و أبّاً لأجل تمتّعكم. و يجوز أن يقال: إنّ قوله: «متاعاً» متعلّق لجميع ما ذكر في هذه الآيات. أي: فأنبتنا فيها حبّاً ـ الخ، متاعاً لكم و لأنعامكم. فإنّ بعض ما ذكر في هذه الآيات متاع للإنسان و للحيوان أيضاً؛ مثل الحبوب و القضب و الأبّ.

و يلوح من قوله تعالى: «متاعاً» تأييد الوجه الثاني من الوجوه الثّلاثة الّتي ذكرناها في تفسير قوله تعالى: «فلينظر الإنسان إلى طعامه»، أي: فلينظر الإنسان إلى طعامه أنّه كيف جعلناه و قرّرناه نافعاً و مصلحةً للأبدان البشريّة، يتمتّعون به، و ينتفعون به في حوائجهم.

فَإِذَا جَآءَتِ ٱلصَّآخَّةُ ﴿٣٣﴾ يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧﴾ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ ﴿٤٢﴾

قوله تعالى: «فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ (٣٣)».

قال في القاموس ٢٦٣/١٠: الصّاخّة: الصّيحة تصمّ لشدّتها، و القيامة، و الداهية.

و في مرآة الأنوار ٣٩/: الصاخّة: هي في موضع واحد في سورة عبس. و معناها: الصّيحة. يقال: تصخّ الأسماع؛ أي: تصمّها.

أقول: لاريب أنّ مفاد عدّة من محكمات الكتاب الكريم أنّ الصّيحة صيحتان و النفخة نفختان. الأولى: صيحة الصعق؛ فبها يموتون. و الثانية: صيحة البعث؛ فبها يحيون و يبعثون و يقومون إلى ربّ العالمين. قال تعالى:

«و نفخ في الصّور فصعق من في السّموات و من في الأرض إلاّ من شاء الله ثمّ نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون». (الزمر/٦٨)

«و يقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين* ما ينظرون إلاّ صيحةً واحدةً تأخذهم و هم يخصّمون* فلا يستطيعون توصيةً و لاإلى أهلهم يرجعون* و نفخ في الصّور فإذا هم من الأجداث إلى ربّهم ينسلون*...* إن كانت إلاّ صيحةً واحدةً فإذا هم جميع لدينا محضرون». (يس/٤٨-٥٣)

بيان: قوله تعالى: «فصعق»؛ أي: غشي عليه. و المراد في المقام الموت. و في المجمع٥٠٨/٨: «أي: يموت من شدة الصّيحة.» و هذه النّفخة أي الصّيحة الأولى من

علامات السّاعة و مقدّمات القيامة، فبها يموت الخلق أجمعون إلاّ من شاء الله، و بها يبطل و ينحلّ هذا النّظام المحسوس المشهود، و بها انفطرت السّماء و تمور موراً، و انتثرت الكواكب. و الآيات الصّريحة في ذلك الباب كثيرة. ثمّ نفخ في الصور مرّةً أخرى، فإذا هم قيام؛ أي: أحياء قائمون من قبورهم، فيشهدون أنفسهم بالعيان.

قوله تعالى: «متى هذا الوعد...». أخبر تعالى عن استنكار الكفّار البعث. فأجاب تعالى و أخبرهم عن أشراط السّاعة بأنّه تفاجئهم صيحة واحدة، فيموتون بها أجمعون و هم في مشاغلهم و أسواقهم يخصّمون؛ أي: يتخاصمون و يجادلون في شؤونهم، أو: يتخاصمون في أمر البعث. و لا يستطيع أحد منهم توصيةً لأهله و رجوعاً إليهم. و يموت كلّ واحد منهم عندما فاجأته الصّيحة في محلّه. فيمكثون ما شاء الله. ثمّ نفخ في الصّور مرّةً أخرى؛ فإذا هم من الأجداث إلى ربّهم ينسلون؛ أي: ينشرون من قبورهم، يمشون مسرعين إلى موقف الحساب و المجازاة.

و ذكر بعضهم نفخةً أخرى يسمّونها نفخة الفزع. قال المحدّث الكاشاني في كتابه علم اليقين/١٩٩: و في بعض الروايات أن التّفخات ثلاث: نفخة الفزع، و نفخة الصّعق، و نفخة البعث.

أقول: و ممّا استدلّ به على ذلك قوله تعالى: «و يوم ينفخ في الصّور ففزع من في السّموات و من في الأرض إلاّ من شاء الله و كلّ أتوه داخرين» (النّمل/٨٧) و قوله تعالى: «يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم إنّ زلزلة السّاعة شيء عظيم* يوم ترونها تذهل كلّ مرضعة عمّا أرضعت و تضع كلّ ذات حمل حملها و ترى النّاس سكارى و ما هم بسكارى و لكنّ عذاب الله شديد». (الحجّ/١ و ٢)

أقول: لادلالة في قوله تعالى: «و يوم ينفخ في الصّور ففزع...» على أنّ هذه النّفخة قبل نفخة الصّعق. بل الآية ظاهرة الدلالة على أنّ المراد منها صيحة البعث. و المراد من الفزع يقظتهم من نومتهم الطّويلة فزعين مرعوبين، بقرينة قوله تعالى: «و كلّ أتوه داخرين». أي: يقومون فزعين، و يأتون إلى حسابه تعالى و مجازاته -سبحانه- أذلاّء صاغرين.

و أمّا قوله تعالى: «إنّ زلزلة السّاعة شيء عظيم»، فالأشبه في المقام أنّ الآية

وردت لبيان علامات السّاعة. فيكفي في الإضافة شيء من المناسبة و الملابسة، و ليس فيها شيء من ذكر الصّيحة و النفخة. و الآية في سياق قوله تعالى: «إذا الشّمس كوّرت» ـ الآيات، و قوله تعالى: «إذا السّماء انفطرت» (الانفطار/۱) و قوله تعالى: «إذا دكّت الأرض دكّاً دكّاً» (الفجر/۲۱) و قوله تعالى: «و حملت الأرض و الجبال فدكّتا دكّةً واحدةً». (الحاقّة/۱٤)

فتحصّل في المقام أنّا لم نظفر في الكتاب الكريم على وجود نفخة و صيحة وراء صيحة الصّعق و البعث. إذا تقرّر ذلك، فنقول: الظاهر أنّ الصاخّة صاخّة البعث و صيحة القيام إلى ربّ العالمين، على ما سنشير إليه في ذيل البحث ـ إن شاء الله.

قوله تعالى: «يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرءُ مِنْ أخِيهِ (۳٤) وَ أُمِّهِ وَ أَبِيهِ (۳٥) وَ صَاحِبَتِهِ وَ بَنِيهِ (۳٦)».

بيان: ذكر بعض المفسّرين في تفسير المقام أنّ المراد فرار المرء من أخصّ أقربائه الّذين كان يحبّهم و يلوذبهم و يكون ملاذاً لهم في الشّدائد، فإنّه يقعد و ينصرف عن نصرتهم و شفاعتهم يوم القيامة، لازدحام الشدائد عليه و ابتلائه بنفسه، فلا همّ له إلّا همّ نفسه؛ أو لغفلته أو نسيانه عن ذلك، لإحاطة المصائب به.

أقول: يرد عليه أنّ فرار الإنسان من شيء، سواء كان فراراً حسّيّاً ـ أي: التّباعد المكاني ـ أو معنوياً ـ أي: التنافر و الاستكراه ـ عمل اختياريّ و فعل عمديّ للإنسان. فلا يصدق لمن هجم عليه الشّدائد و ابتلى بنفسه أو بشيء غيره أو غفل عنه، أنّه قد فرّ منه. فلا بدّ من تحقّق عنوان الفرار من عناية زائدة على أصل التباعد. و لا شاهد من الآيات على استظهار ذلك الّذي ذكروه. و أمّا الاستشهاد على ذلك بقوله تعالى: «لكلّ امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه غير سديد سنشير إليه في تفسيره ـ إن شاء الله تعالى.

و ذكر في المجمع ۱۰/٤٤۰ في تفسير المقام أقوالاً:

منها ما قيل: يفر من أخيه و أقربائه خوفاً من مطالبة التّبعات و المظالم، لعدم

القيام بما وجب عليه من حقوقهم.

و فيه: أنّ لازم ذلك فرار الظالم من المظلوم و المطالب -بالفتح- من المطالب. و ظاهر الآية و إطلاقها لايلائمه و لايوافقه.

و منها ما قيل: إنّ سبب فرار المرء من أخيه و غيره من خواصّه، علمه بأنّهم لايشفعون له و لايغنون عنه شيئاً من حوائجه.

أقول: هذا أيضاً أجنبيّ عن عنوان الفرار، كما لايخفى.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد من الفرار في الآية الكريمة أي: تباعد المرء و تنافره عن أقربائه، كفرار الناس في الدنيا من الموت. قال تعالى: «قل إنّ الموت الّذي تفرّون منه». (الجمعة/٨) و يختصّ ذلك بالمورد الّذي تسقط و تنقطع عصمة القرابة الدينيّة بين المرء و أخيه و غيره من أقربائه. و مع بقاء العصمة الدينيّة، فقد أذن الله -سبحانه- في الشّفاعة و النصرة للمذنبين من أهل التوحيد. على أنّه لاوجه للأخذ بإطلاق الفرار على مورد جميع الأقوال، لما عرفت من عدم تحقّق معنى الفرار في الموارد المذكورة، و خاصةً بناءً على القول الّذي أيّدناه. قال تعالى:

«فأمّا من أوتي كتابه بيمينه* فسوف يحاسب حساباً يسيراً* و ينقلب إلى أهله مسروراً». (الانشقاق/٧-٩)

قوله تعالى: «لِكلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ(٣٧)».

بيان: الآية الكريمة مسوقة لبيان اختلاف الناس في أحوالهم و شؤونهم يوم القيامة. فلكلّ واحد منهم شأن غير شأن الآخر، فلا فراغ لهم كي يتوجّهوا إلى غيرهم. و ذلك لأهمّيّة ما هم فيه من شؤونهم.

و قوله تعالى: «يغنيه»؛ أي: يكفيه. فأهل الفضيحة و البليّة لابتلائهم بما أحاطت بهم من الدواهي، لاهمّ لهم إلّا أنفسهم. و أهل السّعادة و الكرامة مبتهجون بما هم فيه من كرامات ربّهم، لااحتياج لهم في النظر إلى شأن غيرهم.

فإن قلت: إنّ الآية الكريمة في سياق الآية السابقة، و مؤكّدة لمضمونها، و في

مرحلة التعليل لمفادها. أي: إنّ فرار المرء من أخيه و أمّه و أبيه و صاحبته و بنيه، ليس إلاّ لأنّ لكلّ منهم شأناً يمنعه عن نصرة أخيه و شفاعته. كما ذكره الرازيّ و غيره من المفسّرين. قال الرازيّ في تفسيره ٦٤/٣١: ثمّ إنّه تعالى لمّا ذكر هذا الفرار أتبعه بذكر سببه، فقال تعالى: «لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه».

قلت: إنّما يصحّ هذا، إذا كان المراد من الشأن في قوله تعالى: «شأن يغنيه» نوع واحد من الشأن بخصوصه، و هو الابتلاء بالمحن و الآلام. و أمّا إذا كان المراد من قوله تعالى: «شأن يغنيه» الإطلاق فيشمل الشؤون الموجودة في هذا اليوم من أيّ نوع كان ـ كما هو صريح قوله تعالى: «وجوه يومئذ مسفرة... و وجوه يومئذٍ عليها غبرة» ـ فيسقط ما ذكره الرازيّ و غيره.

فعلى هذا تكون الآية مستقلّةً في نفسها، غير مرتبطة بسابقتها و مفصولة عمّا قبلها، فتشمل شؤون المحسنين و المجرمين على اختلاف في شؤون المحسنين و في شؤون المجرمين أيضاً.

و في الإقبال ٧٢/ و ٧٣، بإسناده عن أبي حمزة الثمالي، عن عليّ بن الحسين ـ عليهما السّلام ـ في دعاء كان يدعو به في أسحار شهر رمضان قال:

«...أبكي لخروجي من قبري عرياناً ذليلاً حاملاً ثقلي على ظهري؛ أنظر مرّةً عن يميني، و أخرى عن شمالي؛ إذ الخلائق في شأن غير شأني. لكلّ امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه. وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة. و وجوه يومئذ عليها غبرة. ترهقها قترة و ذلّة....»

أقول: الدّعاء الشريف و إن لم يكن ناظراً إلى تفسير الآية، إلاّ أنّه اقتباس من الآية. فيظهر و يتجلّى به معنى الآية الكريمة غايته بالبيان الّذي أوضحناه.

و قيل: الوجه في ترتيب الأقرباء المذكورين من تقديم الأخ ثمّ الأمّ و الأب ـ الخ، هو الإشعار بشدّة مصائب القيامة و آلامها. أي: تراكم الأهوال و الأفزاع على المرء، فيبتلي بنفسه و ينسى عن أحبّاءه و أقرباءه في الدنيا، حتّى أخاه، و حتّى أمّه و أباه ـ الخ. فيتأخّر في الذكر من هو أشدّ تعلّقاً بقلب الإنسان، ثمّ الأضعف

تعلّقاً بالنسبة إلى المتأخّر، نازلاً فنازلاً حتّى ينتهي إلى من هو أضعف من المتأخّرين. (تفسير الرازي: ٦٤/٣١) و على ما ذكرناه من معنى الفرار تسقط القرابة بين المرء و أقربائه فيعرض عنهم فلايكون لهم شافعاً و لاناصراً.

قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ(٣٨)».

الظاهر أنّ الآيات بيان و توضيح للشّأن الّذي كان يغني الناس و يكفيهم من المحسنين و المجرمين، و على اختلاف أيضاً بين شؤون أفراد المحسنين و المجرمين.

فقوله تعالى: «مسفرة»؛ أي: مضيئة و مسرورة. قال في المرآة ١٧٨/: «أصل السفر ـ بسكون الفاء ـ: الكشف و الوضوح. يقال: أسفر الصبح؛ إذا أضاء و انكشف.» فإضاءة الوجه و إشراقه هي ظهور السّرور و النشاط على وجه الرجل.

قوله تعالى: «ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ (٣٩)».

الاستبشار هو جلب البشرى و أخذها. أي: أخذ البشارة بالنّجاة و الكرامة، فصارت وجوههم ضاحكةً مستبشرةً. و نسبة الضحك و الاستبشار إلى الوجه باعتبار ظهور استبشار الإنسان و سروره في الوجه.

قوله تعالى: «و وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ (٤٠)».

قال في لسان العرب ٤/٥: الغَبَرُ ـ بغير هاءٍ ـ: التراب.... و الغَبَرَةُ الغُبار: الرَهَج.... و الغُبْرَة: اغبرار اللّون يَغْبَرُّ للهمّ و نحوه.

أقول: الظّاهر أنّه كناية عن انقباض الوجه لشدّة الغموم.

قوله تعالى: «تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ(٤١)».

قال في المرآة ٢٦٨/: قال أكثر أهل اللّغة. القتر و القتَرة ـ محرّكتين ـ و القتر ـ بالفتح ـ: الغبار. و قيل: سواد كالدخان.

قوله تعالى: «أُولٰئِكَ هُمُ الكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ(٤٢)».

أي: إنّ الّذين تغشى وجوههم غبرة الذلّة و قترة الهوان، هم الكفرة الفجرة.

و الفرق بين الكافر و الفاجر، أنّ الكافر من أنكر حقيقةً ثابتةً من الحقائق

الدينيّة على الشرائط المقرّرة في الفقه؛ و الفاجر من هتك حجاب العفّة و الحياء، و ارتكب الفواحش و المآثم الّتي قامت حقيقة العقول على قبحها و تحريمها بذاتها. قال في القاموس ١٠٧/٢: و الفجر: الانبعاث في المعاصي و الزنا كالفجور فيها.

و الظّاهر أنّ هؤلاء المذكورين في المقام هم الّذين جمعوا بين الكفر و الفجور، و التهديد المذكور في الآيات راجع إليهم.

۸۱.

سورة التكوير

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة و هي السورة السّادسة من القرآن، نزلت بعد سورة تبّت. (مجمع البيان ۱۰/۴۰۵)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ﴿٣﴾ وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ ﴿٤﴾ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴿٥﴾ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿٦﴾ وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴿٧﴾ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴿١٠﴾ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ ﴿١١﴾ وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ﴿١٢﴾ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ﴿١٣﴾ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ ﴿١٤﴾

بيـان:

السّورة المباركة مكّيّة. و الظّاهر أنّ الغرض المسوقة له السورة، هو تقديس مقام القرآن المبين و الرسول الكريم، و تجليلهما عمّا رماهما به الكفّار المكذّبون، على ما سيجيء بيانه من تقوّل الملحدين فيهما.

و قد أخبر تعالى في مقام الإنذار و التقريع ـ سيّما على الكافرين، سيّما الطاعنين

في القرآن و الرسول- عن وقوع القيامة و تحقّقها؛ و بشيء من أهوالها من انتشار الصّحف و تسعير الجحيم و حضور الأعمال. و ذكر تعالى في مقام التهديد و الإنذار عدّةً من أشراط السّاعة و علاماتها، من تكوير الشمس و انكدار النجوم و سير الجبال و تفرّقها؛ و بالجملة فناء الدّنيا و بطلان أجسامها و انحلال صورها و تركيبها.

قوله تعالى: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (١)».

بيان: «إذا» ظرف فيه معنى الشرط في هذه الآية و الآيات الّتي تتلوها. و جواب الشرط و العامل في «إذا» الشرطيّة، في هذه الآية و الآيات كلّها، قوله تعالى: «علمت نفس ما أحضرت».

و التّكوير هو اللّفّ على سبيل الاستدارة. و منه لفّ العمامة على الرأس.

و اختلف في المعنى المراد من التكوير في الآية الكريمة، على ما ذكره الرازيّ في تفسيره ٣١/٦٦، على قولين:

الأوّل: إنّ التكوير عبارة عن ذهاب ضوء الشمس و بطلان نورها و إحاطة الظّلمة بها. فاستعير من إحاطة الظلمة بها، تكوّرها و لفّها بالظّلمة.

الثاني: إنّ المراد من التكوير السقوط. يقال: طعنه مكوّرة؛ أي: صرعه.

أقول: قال في القاموس ١٢٩/٢ في عداد معاني الكُور: «لوث العمامة و إدارتها.» أي: تعصيب العمامة و لفّها على نحو الاستدارة. و واضح أنّ لفّ الثياب لايوجب انهدام اللّباس و فناءه، و التّلفيف و التّعصيب في الأجسام الصّلبة الكبيرة عين بطلانها و فنائها و انحلال صورها و تركيبها. فعلى هذا فالتّعبير باللّفّ و التعصيب في الشمس، تصريح بانهدامها و تلاشيها، و تلاشيها عين انعدامها في حدّ نفسها.

فإن قلت: فأيّ مانع من الالتزام بما ذكره الرازي أنّ الكور في اللّغة قد استعمل بمعنى الصرع؟ أي: إنّ الشمس صرعت بعد ما رُميت.

قلت: لايخفى أنّ هذه الآيات ليست لبيان تفاصيل هذه العلامات و بيان ما يؤول إليه الأمر بالنسبة إلى هذا الكيان المحسوس عند قيام القيامة. و لايجوز الأخذ

بهذا الإطلاق و صرف النظر عن تفاصيل العلامات المذكورة في الآيات الأخرى من القرآن. و ما ذكره بعض المفسّرين أنّ النجوم تناثرت و تساقطت على الأرض، في نهاية الضعف. لأنّه إن أريد أنّ الشمس رميت فتصير صرعى على الأرض، فغير مستقيم. لأنّه لاأرض اليوم أيضاً حتّى تسقط عليها النجوم، أو تسقط عليها الشمس فتصير عليها صرعى. قال تعالى:

«و حُملت الأرض و الجبال فدكّتا دكّةً واحدةً». (الحاقّة/١٤)

«كلّا إذا دكّت الأرض دكّاً دكّاً». (الفجر/٢١)

«إذا رُجّت الأرض رجّاً * و بُسّت الجبال بسّاً * فكانت هباءً منبثّاً». (الواقعة/٤-٦)

«يوم ترجف الأرض و الجبال و كانت الجبال كثيباً مهيلاً». (المزمّل/١٤)

و العجب أنّهم بعد ما عرفوا عظمة هذا النظام المدهش للعقول و كثرة هذه الأجسام الّتي لايعلم عددها إلّا الله، كيف افترضوا سقوط هذه الأجسام الكبار الكثيرة على سطح الأرض و أنّ جميعها واقعة حيال الأرض، و الأرض واقعة دونها جميعاً!

قوله تعالى: «وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ(٢)».

قيل: إنّ الانكدار بمعنى الانقضاض و الانتثار.

و قال الرازيّ في تفسيره ٦٧/٣١: و الأصل في الانكدار: الانصباب. قال الخليل: يقال: انكدر عليهم القوم: إذا جاؤوا أرسالاً فانصبّوا عليهم.

أقول: الانتثار و الانقضاض و الانصباب و الانكدار نظائر بعنايات مختلفة.

و قيل: إنّ الانكدار بمعنى التّغيير. فعليه تكون الآية ساكتةً عن بطلان النجوم و فنائها. و ضروريّ أنّه لاتنافي بين هذه الآية و بين غيرها من الآيات. فإنّ التّغيير مقدّم على البطلان زماناً و رتبةً فلا تردان على مورد واحد كي يتوهّم التناقض والتنافي.

و بناءً على ما هو المعروف بين المفسّرين من التساقط و الانتثار، يكون المراد

في الآية الكريمة هو فناء النجوم و انحلالها.

فيظهر وهن ما ذكره الرازيّ في تفسيره ٦٧/٣١، عن الكلبيّ حيث قال: تمطر السّماء يومئذ نجوماً فلا يبقى نجم في السماء إلاّ وقع على وجه الأرض. فإنّ الظاهر من الانكدار هو الانتثار و الانحلال، فلا محصّل لتساقط النجوم على الأرض مع بقاء عينها.

هذا أوّلا. و ثانياً قد تقدّم أنّه كيف يفترض أن تكون الأرض مصبّاً لهذه الأجسام الكبار الكثيرة الّتي لايعلم عددها إلاّ الله. و من أين علم الكلبيّ أنّ الأرض باقية حين تساقط النجوم عليها، مع صراحة قوله تعالى: «و حملت الأرض و الجبال فدكّتا دكّةً واحدةً» و غيرها من الآيات الكريمة؟!

قوله تعالى: «وَ إِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ(٣)».

بيان: الظّاهر أنّ تسيير الجبال، إنّما هو بسير أجزائها و تفرّقها و تلاشيها، فصارت هباءً منبثّاً و منثوراً؛ لابمعنى قلع هذه الجبال عن وجه الأرض و سيرها فيها مع بقاء أعيانها، كماذكرناه في الآية السابقة. فعلى هذا، فالآية الكريمة ظاهرة في انهدام الجبال و انحلالها، و تصير صريحةً في ذلك بعد الرجوع إلى الآيات الأخرى الواردة لذلك الشأن و المصرّحة بمفاد هذه الآية الكريمة. قال تعالى:

«و يسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربّي نسفاً». (طه/١٠٥)

قال في القاموس: نسف البناء ينسفه: قلعه من أصله. و البعير النبت كذلك كانتسفه فيها.... و الجبالَ: دكّها و ذرّاها.

قال تعالى:

«يوم تمور السّماء موراً* و تسير الجبال سيراً». (الطور/٩ و ١٠)

في القاموس ١٣٦/٢: المور: السير في الأرض و الموج و الاضطراب و الجريان على وجه الأرض.

أقول: لايخفى أنّ سير الجبال وقع في سياق موران السماء و فنائها و لعلّه مقارن له أيضاً. فهذا قرينة على أنّ المراد من سيرها سير أصلها و سيلان أجزائها مثل

سيلان الرمل و سيلان الهباء.

قال تعالى:

«إذا رجّت الأرض رجّاً * و بسّت الجبال بسّاً * فكانت هباءً منبثّاً» (الواقعة/٤-٦)

بيان: في القاموس ١٩٠/١: الرّجّ: التحريك و التحرّك و الاهتزاز و الحبس و بناء الباب. و الرجرجة: الاضطراب كالارتجاج. و فيه ٢٠٠/٢: البسّ: السّوق اللّيّن.

أقول: ارتجاج الأرض لاينفكّ عن ارتجاج الجبال و اقتلاعها عن أماكنها. و قوله: «بسّت الجبال»؛ أي: تساق و تجري مثل الأجسام السائلة، مثل سيلان الرمل و الهباء المبثوث. كما صرّح به في قوله تعالى: «فكانت هباءً منبثّاً». و الهباء: الذّرّات المنتثرة في ضوء الشمس النّافذة من كوّة البيت.

قال تعالى:

«يوم تكون السّماء كالمهل * و تكون الجبال كالعهن». (المعارج/٨ و ٩)

في القاموس ٥٣/٤: المهل -بالضمّ-: اسم يجمع معدنيّات الجواهر؛ كالفضّة و الحديد و نحوهما... و ما ذاب من صفر أو حديد و الزّيت أو درديّهُ أو رقيقهُ. و فيه ٢٥١/٤: العهنة: ... و بالكسر: شجرة لها وردة حمراء، و القطعة من العهن للصّوف أو المصبوغ ألواناً.

قال تعالى:

«يوم ترجف الأرض و الجبال و كانت الجبال كثيباً مهيلاً». (المزمّل/١٤)

بيان: في القاموس ١٤٢/٣: رجف: حرّك و تحرّك و اضطرب شديداً، رجفاً و رجفاناً و رجوفاً و رجيفاً. و الأرض: زلزلت؛ كأرجفت. و القوم: تهيّؤوا للحرب. و فيه ١٢٢/١: الكثيب: التلّ من الرمل.

أقول: و المهيل اسم مفعول من هال يهيل؛ مثل مبيع. و أهال التراب؛ أي: صبّه.

قال تعالى:

«و إذا الجبال نُسفت». (المرسلات/١٠)

قد مرّ تفسيرها في قوله تعالى: «فقل ينسفها ربّي نسفاً» عن القاموس.

قال تعالى:

«يوم يكون الناس كالفراش المبثوث* و تكون الجبال كالعهن المنفوش». (القارعة/٤ و ٥)

بيان: في القاموس ٢٩٠/٢ النّفش: تشعيث الشيء بأصابعك حتّى ينتشر.

أقول: و المعنى: تكون الجبال كالصّوف المنتشر أو كالصّوف المنتشر المصبوغ ألواناً.

قال تعالى:

«و سيّرت الجبال فكانت سراباً». (النّبأ/٢٠)

بيان: السّراب ماتراه نصف النهار كأنّه ماء. و المعنى بحسب الظاهر: إنّ الجبال سيّرت أجزاؤها و موادّها و تتلاشى فتصير سراباً مثل الأرض المالحة الّتي يرى الناظر كأنّها ماء تلمع.

قال تعالى:

«و حملت الأرض و الجبال فدكّتا دكّةً واحدةً». (الحاقّة/١٤)

و قد تقدّم بيانها في تفسير قوله تعالى: «و إذا النجوم انكدرت». فهي أيضاً صريحة في اندكاك الجبال و انحلالها بحسب الأجزاء و الموادّ و بالمآل فنائها و انحلالها. و فيها توضيح آخر تفيد بحسب ظاهرها أنّ في زلزلة الساعة تدكّ الأرض و الجبال معاً بدكّة واحدة. و في هذا تأييد لما استظهرناه من الآيات السّابقة من اندكاك الجبال بحسب أجزائها أيضاً، لأنّ الجبال تقع على الأرض.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ مفاد قوله تعالى: «و إذا الجبال سيّرت» بالمعنى الّذي استظهرناه من محكمات القرآن الكريم.

قوله تعالى: «وَ إذَا الْعِشارُ عُطِّلَتْ (٤)».

في القاموس ٩٠/٢: العشار: اسم يقع على النوق حتّى ينتج بعضها و بعضها ينتظر نتاجها.

أقول: أي: إنّ هذه النوق بعضها أوّل ما تنتج، و بعضها ينتظر انتاجها كذلك. و هي من أنفس أموال العرب، لأنّهم ينتفعون بها، و خاصّةً في إنتاجها و تكثير الناقة و الجمل الّذي يستفيدون منه في شؤون حياتهم و معاشهم. فإنّ الآبال سفن البراري ينتفعون بها في حمل أثقالهم و نقل أحمالهم.

و قد أورد تعالى تعطيل هذه العشار في عداد أشراط الساعة و علامات القيامة. إلاّ أنّ المفسّرين ذكروا ذلك في أهوال القيامة. أي: إنّ هذا التعطيل إنّما يتحقّق في موقف القيامة لشدّة ابتلاء الناس بمصائب القيامة و شدائدها، فيشتغل الناس بأنفسهم و أهملت و عطّلت أموالهم و أملاكهم فلا يقدرون التوجّه إليها و الاستفادة منها.

أقول: الأظهر ما ذكرناه من أنّ الآية الكريمة واقعة في سياق الآيات الّتي تذكر فيها أشراط الساعة و علاماتها؛ مثل قوله تعالى:

«يا أيّها الناس اتّقوا ربّكم إنّ زلزلة السّاعة شيء عظيم * يوم ترونها تذهل كلّ مرضعة عمّا أرضعت و تضع كلّ ذات حمل حملها و ترى الناس سكارى و ما هم بسكارى و لكنّ عذاب الله شديد». (الحج/١ و ٢)

«ما ينظرون إلاّ صيحةً واحدة تأخذهم و هم يخصّمون * فلا يستطيعون توصيةً و لا إلى أهلهم يرجعون». (يس/٤٩ و ٥٠)

و قد غفل المفسّرون عن أنّ الدنيا بأسرها قد دكّت دكّاً و انحلّ نظامها بالنّفخة الأولى، و الناس في معرض الموت و الهلاك و الدّهشة، فلا يتمكّنون من التوجّه إلى أموالهم و أملاكهم، فلايبقى ذو روح إلاّ مات. و مكث الناس بين النفختين ما شاء الله و هم موتى؛ و لا يعلم مدّة مكثهم إلاّ الله.

هذا أوّلاً. و ثانياً: إنّ النّفخة الأولى و الحوادث الواقعة المقارنة لها و بعدها، متقدّمة زماناً و رتبةً على النفخة الثانية و على الحوادث بعدها. فالوقت المتيقّن من

هذا التعطيل إنّما هو بعد النفخة الأولى أو المقارن لها. و لادليل و لاشاهد على ما ذكره المفسّرون من تخصيص التعطيل بموقف القيامة بعد النفخة الثانية. فلا عشار اليوم حتّى تتعطّل.

قوله تعالى: «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ(٥)».

الظّاهر أنّ الآية الكريمة و الآيات الّتي بعدها جاءت لذكر الاحداث الواقعة بعد النّفخة الثانية الجارية في موقف القيامة.

قيل: إنّ الوحش من الحيوان ما يقابل المأنوس منها. و قال في القاموس ٢٩٢/٢: الوحش: حيوان البرّ. و على كلّ تقدير، لادلالة في الآية على اختصاص الحشر بالوحشيّ دون المأنوس و بالبرّيّ دون البحريّ؛ سيّما بمعونة قوله تعالى:

«و ما من دابّة في الأرض و لاطائر يطير بجناحيه إلاّ أُمم أمثالكم ما فرّطنا في الكتاب من شيء ثمّ إلى ربّهم يحشرون». (الأنعام/٣٨)

و لايخفى أنّ الآية الكريمة صريحة في حشر الوحوش. و لامورد للاستبعاد و الاستعجاب في ذلك، لعدم إحاطة علومنا و أفهامنا بجميع أوضاع الخلقة و أسرارها و مسيرها و غاياتها.

و في التبيان ٢٨١/١٠، في تفسير الآية المبحوثة: إنّ الله تعالى يحشر الوحوش ليوصل إليها ما تستحقّه من العوض على الآلام الّتي مرّت بها و ينتصف لبعضها من بعض. فإذا عوّضها الله تعالى، فن قال: العوض دائم، قال: تبقى منعمةً إلى الأبد. و من قال: العوض يستحقّ منقطعاً، اختلفوا. فنهم من قال: يديمها الله تفضّلاً، لئلّا يدخل على العوض غمّ بانقطاعه. و منهم من قال: إذا فعل بها ما تستحقّه من العوض، جعلها تراباً.

أقول: هذا الّذي ذكره (قده) و غيره من بعض المفسّرين، لادلالة في الآية الكريمة عليه بهذا التفصيل. فالآية الكريمة، و الآية في سورة الأنعام، لاتدلّان إلاّ على إثبات الحشر في الجملة. و الروايات الواردة في هذا الباب إنّما هي في شأن المصاديق و الأفراد، و لم أظفر فيها بعدُ على رواية صريحة مثل الآيتين متعرّضة لإثبات أصل الحشر

في كلّ من يدبّ على الأرض و يطير في الهواء.

في نور الثقلين ٥٩٢/١، عن الفقيه، قال الصادق -عليه السّلام-: أيّ بعير حجّ عليه ثلاث سنين، جعل من نعم الجنّة. و روي سبع سنين.

و فيه /٥٩٣، عن الخصال، عن سعيدبن جبير، عن ابن‌عبّاس قال: قال رسول الله -صلّى الله عليه و آله-:

«إنّه لن يركب يومئذ إلاّ أربعة: أنا و عليّ و فاطمة و صالح نبيّ اللّه. فأمّا أنا، فعلى البراق. و أمّا فاطمة ابنتي، فعلى ناقتي العضباء. فأمّا صالح، فعلى ناقة الله الّتي عقرت. و أمّا عليّ، فعلى ناقة من نور زمامها من ياقوت عليه حلّتان خضراوان.»

و فيه /٥٩٢، عن المجمع، عن أبي‌ذرّ قال:

بينا أنا عند رسول الله -صلّى الله عليه و آله و سلّم- إذ انتطحت عنزان. فقال رسول الله -صلّى الله عليه و آله و سلّم-: أتدرون فيما انتطحتا؟ فقالوا لا ندري. قال: و لكنّ الله يدري. و سيقضي بينهما.

أقول: و في هذا الباب روايات قريبة المفاد ممّا ذكرنا. فالمتحصّل من الآيتين و من الروايات الواردة في هذا الباب، إثبات أصل الحشر فقط. و أمّا ما يجري عليها من الأوضاع و الأحوال و البقاء و الفناء و النعمة و العذاب؛ فالله العالم.

و يمكن أن يقال في المقام لرفع الاستبعاد و الاستعجاب: إنّ الآيات و الروايات الكثيرة شاهدة على أنّ الله -سبحانه- خلق كلّ شيء و هداه في سنّته لسلوك الطّريق الّذي يوصله إلى الغرض الّذي خلق لأجله. قال تعالى:

«الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى». (طه/ ٥٠)

«و أوحى ربّك إلى النحل أن اتّخذي من الجبال بيوتاً و من الشجر و ممّا يعرشون* ثمّ كلي من كلّ الثمرات فاسلكي سبل ربّك ذللا». (النحل/٦٨ و ٦٩)

و نظائرها كثيرة في القرآن الكريم؛ مثل قصّة الهدهد و قصّة النملة مع سليمان و جنوده.

و هو تعالى فطر هذه الحيوانات من الطيور و الوحوش على معرفته و توحيده. فكلّ أمّة منها تسبّح الله و توحّده و تمجّده و تهلّله. قال تعالى.

«سبّح لله ما في السموات و الأرض و هو العزيز الحكيم». (الحديد/١)

«تسبّح له السموات السبع و الأرض و من فيهنّ و إن من شيء إلاّ يسبّح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم». (الإسراء/٤٤)

«و سخّرنا مع داود الجبال يسبّحن و الطّير و كنّا فاعلين». (الأنبياء/٧٩)

«و لقد آتينا داود منّا فضلاً يا جبال أوّبي معه و الطّير». (سبأ/١٠)

بيان: هذه الآيات الّتي أوردناها، منها ما هي صريحة في أنّ لكلّ نوع من هذه الحيوانات سنّةً خاصّةً و منهاجاً مخصوصاً بتعليمه تعالى و هدايته ـ سبحانه ـ و بتسخيره إيّاهم يسلكونَ فيه لإيفاء الغرض الّذي خلقوا لأجله.

و منها ما هي صريحة في أنّ كلّ أمّة منهم يسبّحون الله و يقدّسونه و يوحّدونه لما فطرهم الله على معرفته و معرفة توحيده و معرفة نعوته و شؤونه، و ألهمهم أيضاً وجوب الإيمان و الإذعان بما عرفوا من القيام بوظيفة التمجيد و التسبيح. و مرجع هذا العلم عند التحليل إلى معرفة الله ـ سبحانه ـ و إلى علمهم و عرفانهم بوظيفة الطاعة و العبوديّة لما عرفوا من الحقّ المبين.

و الباحث الخبير يظفر بأزيد ممّا ذكرناه من الآيات. و في تفسير هذه الآيات روايات نافعة في تثبيت ظواهر الآيات يجب على المتفقّه في معارف القرآن الرجوع إليها و الاستبصار بها.

و لا يخفى أنّ وجوب الإيمان بالله، و وجوب تنزيهه عمّا لا يليق بجلاله و تمجيده و الثناء عليه بما هو أهل له من العظمة و الكبرياء، ليس حكماً مولويّاً تشريعيّاً تعبّديّاً كي يحتاج إلى بعث الرسل و التشريع و البلاغ. و إنّما هو واجب عقليّ؛ أي: من الأحكام الضروريّة الذّاتيّة المكشوفة بنور العقل، و لو على نحو البساطة، من دون احتياج إلى جعل جاعل و تشريع شارع. لأنّ الالتزام بالجعل فيها، التزام بأن يكون ما هو مجعول بالذات مجعولاً بالعرض. فهو محال.

و هذا المقدار من المعرفة بشؤونه تعالى و القيام بهذه الواجبات و امتثالها، هو العبوديّة بالحقيقة، و مصداق لامتثال الواجب بالضرورة. و هذا المقدار من معارفهم و إيمانهم و عبوديّتهم كافٍ لرفع الاستبعاد في حشرهم إلى الله ـ سبحانه ـ و كافٍ أيضاً في إثبات المماثلة بيننا و بينهم. فيجوز أن يقال: إنّ هذه الدوابّ و الطّيور أمم موحّدون و عابدون و إلى الله يحشرون.

و أمّا ما ذكره المفسّرون من أنّ الله يحشرهم لإيصال العوض إليهم على الآلام؛ فإن أرادوا أنّهم واجدون لنور المعرفة و هداية الإيمان، فلا محالة يكون إيصال الثواب على طاعتهم و إيمانهم أولى بالتّعليل و أحرى بالذّكر. و إن أرادوا أنّهم فاقدون للشّعور الفطريّ و نور المعرفة و الإيمان، فلا يستحقّون العوض بشيء من الآلام.

فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا، أنّ المراد من الحشر في قوله تعالى: «و إذا الوحوش حشرت» هو الحشر إلى الله للثواب و الجزاء، إلاّ أنّه لم نظفر في كلامه تعالى و لا من الرّوايات لتفصيل حالهم بعد الحشر و كيف تكون عاقبة أمرهم و مآل حشرهم.

قوله تعالى: «وَ إذَا البِحَارُ سُجِّرَتْ(٦)».

قال في القاموس ٤٦/٢: سجر التّنور: أحماه. و النّهر: ملأه. و الماء في حلقه: صبّه. و الناقة سجراً و سجوراً: مدّت حنينها. و السَّجور: ما يسجر به التّنور كالمسجر. و المسجور: الموقد.... و السّاجر: الموضع الّذي يأتي عليه السيل... و تسجير الماء: تفجيره.

أقول: و للمفسّرين في تفسير المقام أقوال شتّى، منشؤها الإجمال في معنى سجر. و ليس في المقام دليل قطعيّ يعتمد عليه. و حيث إنّه لا دليل في المقام بحسب ظاهر اللّفظ يعتمد عليه في تعيين واحد من المعاني، فليس إلى كسب النظر في تفسير الآية وجه مشروع. فإن كان المراد بحار النّار في الجحيم، فالمناسب بالمقام هو التوقّد و الاضطرام. و إن كان المراد بالبحار بحار الدنيا، فالمناسب فيها النشف و اليبس.

في نور الثقلين ٥١٤/٥، عن تفسير عليّ بن إبراهيم: تتحوّل البحار الّتي حول

الدّنيا كلّها نيراناً.

قوله تعالى: «وَ إِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ(٧)».

بيان: ليس المراد هو الزواج الشرعيّ؛ إذ ليس هناك حقيقة شرعيّة و لا متشرّعة. بل الزّوج ما يقابل الفرد. كما قال تعالى: «فيهما من كلّ فاكهة زوجان». (الرحمن/٥٢) فكلّ فرد قرن معه شيء آخر، فقد صار زوجاً. و هل يشترط أن يكون الثّاني من جنس الفرد الأوّل، فغير معلوم. فالمصداق المعلوم من هذا التّزويج أنّ أهل الجنّة يزوّجون بخيرات حسان و بحورعين، و أهل النّار يقيّض الله لهم شيطاناً فهو لهم قرين. قال تعالى:

«و من يعش عن ذكر الرّحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين* و إنّهم ليصدّونهم عن السبيل و يحسبون أنّهم مهتدون* حتّى إذا جاءنا قال يا ليت بيني و بينك بُعد المشرقين فبئس القرين». (الزّخرف/٣٦-٣٨)

فهذا الشيطان الّذي يغويه في الدّنيا، قرينه في الآخرة يؤذيه.

في نور الثقلين ٥/٥١٤، عن تفسير عليّ بن إبراهيم عن أبي الجارود عن أبي جعفر -عليه السّلام- في قوله تعالى: «و إذا النفوس زوّجت» قال:

«أمّا أهل الجنة؛ فزوّجوا الخيرات الحسان. و أمّا أهل النّار؛ فمع كلّ إنسان منهم شيطان. يعني قرنت نفوس الكافرين و المنافقين بالشّياطين فهم قرناؤهم.»

و فيه عنه في قوله: «و إذا النفوس زوّجت». قال: من الحور العين.

و فيه ٤/٤٠١، عن تفسير عليّ بن إبراهيم: و قوله -عزّ و جلّ-: «احشروا الّذين ظلموا و أزواجهم» [الصافّات/٢٢] قال: الّذين ظلموا آل محمّد -صلّى الله عليه و آله- حقّهم. «و أزواجهم» قال: أشباههم.

و في الجوامع/٣٩٧: و قيل: قرناؤهم من الشّياطين.

و في المجمع ٨/٤٤١ بعد ذكر الأقوال: و قيل: و أتباعهم على الكفر و نظراؤهم و اضرابهم.

أقول: بعد التأمّل فيما ذكرنا من التقريب و التأييد، يمكن أن يقال في قوله تعالى: «و إذا النّفوس زوّجت»: أي: إنّ أهل الجنّة زوّجوا بالخيرات الحسان و حور عين و بأصدقائهم المؤمنين و بأهلهم الصّالحين، و أهل النّار بقرنائهم من الشياطين و نظرائهم من الكافرين و المنافقين. و الله أعلم.

قوله تعالى: «وَ إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ(٨) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ(٩)».

بيان: قال في القاموس ٣٤٣/١: وأد بنته يئدها: دفنها حيّةً. و هي وئيد ووئيدة و موؤودة.

أقول: كان العرب يقتلون بناتهم مخافة الفقر. فنهاهم الله تعالى عن ذلك. قال تعالى:

«و لا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم و إيّاكم إنّ قتلهم كان خِطْئاً كبيراً». (الإسراء/٣١)

«و لا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم و إيّاهم». (الأنعام/١٥١)

و قيل: إنّهم كانوا يفعلون ذلك مخافة العار. قال تعالى:

«و إذا بشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسودّاً و هو كظيم * يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به أيمسكه على هون أم يدسّه في التراب». (النحل/٥٨ و ٥٩)

فقوله تعالى: «يتوارى من القوم»... الظّاهر أنّ ذلك خجلاً و عاراً، لغاية جهلهم و حماقتهم.

أقول: هذه السنّة السيّئة كانت شائعةً عند العرب مخافة الفقر كما هو صريح الآية في الأنعام و الإسراء. و لعلّها مخافة العار أيضاً كما في سورة النحل. و هذا المنع و التحريم إرشاد و تذكرة إلى هذا الفساد و الجناية الكبيرة. و قد منّ الله عليهم برسوله و بنزول القرآن الكريم، و أنقذهم من هذه الضّلالة بهذه الآية المبحوثة. و هذه الآية نزلت في هذا الباب على رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ بمكّة بناءً على رواية عن ابن عبّاس من أنّ التكوير هي السورة السّادسة من القرآن، و الإسراء

هي الثامنة و الأربعون، و الأنعام السورة الثامنة و الخمسون.

و حيث إنّ الحكم عقلي، فلا محالة يحسن تكرار التذكير به و الإرشاد إليه بعنايات خاصّة و بيانات متنوّعة. فلا يستلزم التّكرار في التشريع بعد ذكره في سورة التكوير، نظير التذكير بتحريم الكفر و الشرك و نحوهما.

و أمّا الآيات في سورة النحل، فليست مسوقةً لبيان المنع و التحريم. و إنّما هي في مقام الاحتجاج على إبطال مقالة من قال إنّ الملائكة بنات الله، فيجعلون لله ما يكرهون لأنفسهم من البنات و لهم ما يشتهون من البنين. قال ـ سبحانه ـ: «و يجعلون لله البنات سبحانه و لهم ما يشتهون۞ و إذا بشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسودّاً و هو كظيم....

ثمّ إنّ المسؤول بالحقيقة هو المجرم القاتل على ما هو ظاهر الآية الكريمة: «و إذا الموؤودة سئلت۞ بأيّ ذنب قتلت». و نسبة السؤال إلى الموؤودة مثل قوله تعالى: «و أوفوا بالعهد إنّ العهد كان مسؤولاً» (الإسراء/٣٤) أو لأجل المبالغة في تشنيع القاتل و تقبيح عمله. و أمّا من قرأ: «سألت» ـ بفتح السين ـ فالسائل هي الموؤودة و المسؤول هو القاتل. قال في المجمع ١٠/٤٤٢: و من قرأ بفتح السّين جعل الموؤودة موصوفةً بالسؤال و بالقول «بأيّ ذنب قتلت».

و قال أيضاً: و من قرأ: «قتّلت» ـ بالتّشديد ـ فالمراد به تكرار الفعل. لأنّ المراد بالموؤودة هنا الجنس.

و قال أيضاً: و من قرأ: «المودّة» ـ بفتح الميم و الواو ـ فالمراد بذلك الرّحم و القرابة، و أنّه يسأل قاطعها عن سبب قطعها. و روي... عن أبي جعفر ـ عليه السّلام. قال: يعني قرابة رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و من قتل في جهاد. و في رواية أخرى قال: هو من قتل في مودّتنا و ولايتنا.

أقول: يشبه أن تكون هذه الروايات من باب تأويل الآية. و الله العالم.

قوله تعالى: «وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (١٠)».

بيان: الظّاهر في المقام أنّ المراد منها صحائف الأعمال تنشر يوم القيامة. قال تعالى:

«و كلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً». (الإسراء/١٣)

و سيجيء -إن شاء الله- تفصيل الكلام في ذلك في سورة الانشقاق في تفسير الحساب اليسير.

قوله تعالى: «و إذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (١١)».

بيان: قال في القاموس ٣٨٢/٢: الكشط: رفعك شيئاً عن شيء قد غشّاه. «و إذا السّماء كشطت»: قلعت، كما يقلع السقف. و كشط الجلّ عن الفرس: كشفه. و ككتاب: الانكشاف كالانكشاط.

أقول: و نظير الآية قوله تعالى: «و إذا السّماء فرجت». (المرسلات/٩) و في نور الثقلين ٤٨٨/٥: تفسير عليّ بن إبراهيم، في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر -عليه السّلام- في قوله: «فإذا النّجوم طمست» [المرسلات/٨]: فطمسها ذهاب ضوئها. «و إذا السّماء فرجت». قال: تفرج و تنشقّ.

و فيه أيضاً: التوحيد، بإسناده إلى عبدالله بن سلام مولى رسول الله -صلّى الله عليه و آله- عن رسول الله -صلّى الله عليه و آله- حديث طويل و فيه:

«فيأمر اللّه -عزّ و جلّ- أن تنفخ في وجوه الخلائق نفخة فتنفخ. فمن شدّة نفختها، تنقطع السّماء و تنطمس النجوم.»

و الظّاهر أنّ منها قوله تعالى: «يوم تمور السّماء موراً» (الطّور/٩) و هو الاضطراب و السيلان الّذي ينتهي إلى الانحلال و التفرّق، فينطبق على قوله تعالى: «فإذا السّماء كشطت».

و الظّاهر أنّ المراد في قوله تعالى: «إذا السماء كشطت» و في نظائرها من الآيات، هو جنس السماء لا سماء بعينها. و يشهد على ذلك قوله تعالى: «و السمٰوات مطويّات بيمينه» (الزمر/٦٧) و قوله تعالى: «يوم تبدّل الأرض غير الأرض و السّموات و برزوا لله الواحد القهّار». (إبراهيم/٤٨)

و الظاهر أنّ انكشاط السماء و انفراجها من أشراط السّاعة و ممّا يتقدّم عليها.

قوله تعالى:«وَ إِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ(١٢)».

قال في لسان العرب ٨٤/١٢: الجحيم: اسم من أسماء النار. و كلّ نار عظيمة في مَهْواةٍ فهي جحيم.... الجحيم: النار الشديدة التأجّج.

و فيه أيضاً ٣٦٥/٤: سعر النّار و الحرب يسعَرهما سَعْراً و أسعرهما و سعّرهما: أوقدهما و هيّجهما.

قوله تعالى:«وَ إِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ(١٣)».

بيان: قال في القاموس ١٤٩/٣ في تعداد معاني الزّلفة: القربة و المنزلة.

قال تعالى: «و إنّ له عندنا لزلفى و حسن مآب» (ص/٤٠)؛ أي: درجة.

و قال تعالى: «و ما أموالكم و لا أولادكم بالّتي تقرّبكم عندنا زلفى». (سبأ/٣٧) الظّاهر أنّها في هذه الآية بمعنى المنزلة.

و قال تعالى: «و أزلفت الجنّة للمتّقين غير بعيد». (ق/٣١)

و ذكر بعض المفسّرين في تفسير «أزلفت»: قربت من أهلها للدّخول عليها.

أقول: نسبة القرب إلى الجنّة مع أنّ المقرّبين هم المتّقون. و الظّاهر أنّ هذا البيان لإفادة أنّ الجنّة ثواب من الله لهم و كرامة عليهم. و في هذه الآية بشارة و وعد من الله للمحسنين و المتّقين.

قوله تعالى:«عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ(١٤)».

بيان: المراد من العلم، هو العلم العيانيّ بكلّ ما عمله بجميع خصوصيّاته و دقائقه، كأنّه فعله السّاعة. و موقف هذه المعاينة موقف الحساب بحسب دلالة الآيات و الرّوايات. و نسبة الإحضار إلى نفس العامل، مع أنّه كان ناسياً و صارت الأعمال في هذا الموقف محضرة عنده. قال تعالى:

«يوم تجد كلّ نفس ما عملت من خير محضراً و ما عملت من سوء تودّ لو أنّ بينها و بينه أمداً بعيدا». (آل عمران/٣٠)

أقول: لعلّ وجه هذا التّعبير بلحاظ أنّه يجد الأعمال كلّها بعد فقدانها و نسيانها بوجدانه العلم بها و إفاضته عليه. و حيث إنّه يعلم كلّ ما أحضره في هذا

الموقف بجميع خصوصيّاته، يعلم ما يتقدّم منها و ما يتأخّر. فإنّ التقدّم و التأخّر أمرٌ إضافيّ؛ لكلّ متأخّر متقدّم بالنسبة إلى تأخّره عنه حتّى ينتهي إلى آخر ما عمل في عمره، و يعلم أيضاً ما بقي من عمله في الدنيا مع آثاره و تبعاته، كما لو غصب أرضاً أو بنى مسجداً. و سيأتي -إن شاء الله- تفصيل ذلك في قوله تعالى: «علمت نفس ما قدّمت و أخّرت». (الانفطار/٥)

تتميم و إرشاد:

لايخفى عند أولي الألباب أنّ هذه الآيات، سواء كانت تشتمل على أشراط السّاعة، أو تشتمل على أهوالها و أفزاعها، من الحقائق و الحوادث الكبار الّتي كشف عنها القرآن الكريم؛ و هي من جملة الغيوب المستورة الّتي ضرب الله عليها الحجاب فيستحيل العلم بها و لايعلمها إلّا الله و من ارتضاه لغيبه من رسله و صفوة خلقه. قال تعالى:

«عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً* إلّا من ارتضى من رسول». (الجن/٢٦و٢٧)

فالسّبيل الوحيد في باب العلم بهذه الغيوب و نظائرها، هو التقيّد بالوحي مثل محكمات الكتاب الكريم و قطعيّات السنن. فمن تكلّف و أخذ في الاستدلال عليها، و خاض في البحث و التحليل بالمقدّمات العلميّة الاصطلاحيّة، فلا يزيده إلّا بعداً عن الحقّ و حرماناً عن إصابة الواقع. فلا يجوز معارضة هذه المحكمات و القطعيّات بالقطع الحاصل من المقدّمات الاصطلاحيّة. و إشباع البحث في هذا الباب متوقّف على البحث في الآية الكريمة.

فالإخبار عن هذه الحقائق و الغيوب، من المعجزات الباهرة للقرآن الكريم، و برهان صدق على نبوّة سيّدنا رسول الله -صلّى الله عليه و آله- و هي من المعارف الجليلة. فمن عرف هذا النظام المشهود و ما تنتهي إليه عاقبة أمره و فنائه و انحلاله، يعرف ما يستقبله من الشقاء و النّعمة في سيره و منقلبه إلى ربّه و

في نتيجة حياته و عمله.

و هذا النمط العلميّ خاصّ بالأنبياء و المرسلين. و من استغنى عنهم و استقلّ بنفسه، و انتحل نفسه إلى العلم و الفضل، ما أدرك شيئاً من الحقّ و ما وصل إليه، أو وصل قليلاً من كثير و جاء بأشياء مغموسة مع اختلاف عظيم بينهم.

و لايخفى عند أولي الألباب أنّ تعليم ما جاء به القرآن الكريم في هذا الباب على هذا الأصل الأصيل و النمط القيّم، ممّا اختصّت به طريقة الأنبياء و الرسل في دعوتهم و تعاليمهم. فعلى عهدة الفقيه و المفسّر، التحرّي في استنباط أنوارها و نيل أسرارها و درك أغوارها و تعليمها و بلاغها للنّاس. و هذا النمط من التعليم و البلاغ إصلاح للمجتمع البشريّ، و تقويم لاعوجاجه و انحرافه.

فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ ﴿١٥﴾

ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ ﴿١٦﴾ وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴿١٧﴾ وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ﴿٢٥﴾ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٧﴾ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾

قوله تعالى: «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ(١٥) الْجَوَارِ الْكُنَّسِ(١٦)».

في القاموس ٢١٢/٢: خَنَسَ عنه و يَخنِسُ وَ يَخنُسُ خَنساً و خُنوساً: تأخّر؛ كانخنس. و زيداً: أخّره كأخنسه.... و الخنّاس: الشّيطان. و الخُنَّس ـ كركّع ـ: الكواكب كلّها أو السيّارة أو النّجوم الخمسة: زحل و المشتري و المرّيخ و الزّهرة و

عُطارِد. و خنوسها أنّها تغيب كما يخنس الشيطان إذا ذكر الله عزّ و جلّ.

و فيه ٢٤٧/٢: كنس الضبي يكنُس: دخل في كناسه... ج: كُنُس و كُنّس.... و «الجوار الكّنس» هي الخنّس لأنّها تكنس في المغيب كالضباء في الكنس، أو هي كلّ النّجوم لأنّها تبدو ليلاً و تخفى نهاراً.

أقول: الجوار: جمع جارية مثل طوالب جمع طالبة. و وصفت النّجوم بذلك لأنّها جارية و سابحة في الفلك، كلٌّ يجري لمستقرّ لها و كلّ في فلك يسبحون بتقدير العليم الحكيم. قال تعالى:

«و له الجوارِ المنشآت في البحر كالأعلام». (الرحمن/٢٤)

«و من آياته الجوار في البحر كالأعلام». (الشورى/٣٢)

و الظّاهر أنّ «لا» في قوله تعالى: «لا أقسم...» ليست زائدةً، بل لنفي ما يخالف و يناقض مورد القسم من طعن المعاندين و المكذّبين في حقّ القرآن الكريم و الرّسول الأمين، على ما سيجيء من البيان -إن شاء الله- و ليس أيضاً كما يتوهّم في بدو النّظرة الأولى لنفي القسم. بل الظّاهر أنّ المقام مقام الإثبات و القسم في تأكيده و تثبيته. و الآية الكريمة نظير قوله تعالى:

«فلا و ربّك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم...». (النساء/٦٥)

و قد أقسم تعالى في مرحلة الإثبات بالنّجوم الّتي تخنس و تغيب بعد طلوعها و شروقها، أو أنّها غائبة و غاربة دائمةً لتباعدها من حيث مطلعها و مشرقها عن الأنظار و الأبصار. و أقسم أيضاً بالنجوم الأخرى الّتي تجري لمستقرّ لها، و تسبح و تسير في فلكها بتقدير من العزيز العليم الحكيم، حتّى تكنس و تغرب في مغيبها و مغربها.

و لا يبعد أن يقال: إنّ قوله تعالى: «الجوار الكنّس» صفة ثانية للخنّس. فعليه يكون المراد من الجوار هو عين الخنّس. و الظّاهر هو الوجه الأوّل. و المشرق و المغرب أمران إضافيّان فكلّ مغرب لقوم مشرق لقوم آخرين.

قوله تعالى: «وَ اللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ(١٧)»؛ أي: أقبل ظلامه أو أدبر. ذكره في القاموس ٢٣١/٢.

قوله تعالى: «وَ الصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ(١٨)»؛ أي: يتنفّس بطلوعه و انتشار ضيائه.

قوله تعالى: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ(١٩)».

المراد من الرسول في المقام هو جبرئيل الأمين؛ و قد تلقّى القرآن و أخذه و صار ذا رسالة، فيلقيها إلى من أراد الله ـ سبحانه ـ من أهل الأرض فيصير هذا الإنسان رسولاً أيضاً.

و هذه الجملة جواب للقسم. و في الإتيان بالأقسام المذكورة و إنّ المشدّدة و لام التأكيد، دلالة على نهاية العناية و الاهتمام على التّصريح بهذه الحقيقة القدسيّة الغيبيّة. و نظير هذه الآية قوله تعالى:

«إنّه لقول رسول كريم* و ما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون* و لا بقول كاهن قليلاً ما تذكّرون». (الحاقّة/ ٤٠ ـ ٤٢)

و الضّمير في قوله: «إنّه» راجع إلى القرآن، و هو واضح من القرائن المطويّة في الكلام. و القرآن مصدر من قرأ يقرأ بمعنى المقروّ و المتلوّ.

و الرّسول صفة مشبّهة أُخذ من رسل يرسل ـ فعل لازم و تعديته بإلى أو بهمزة باب الإفعال ـ أي: من هو ذو رسالة و حامل إيّاها. و ما أخذ في مفهومه قيد البلاغ إلى من أرسل إليه إلاّ بالتّعدية من غير فرق في ذلك بين الملك و الإنسان. و ليس بمعنى المرسل. و الشاهد على ذلك أنّه يقع مفعولاً لأرسل و بعث، فعند ذلك يكون مرسلاً. قال تعالى:

«هو الّذي أرسل رسوله بالهدى و دين الحقّ...». (الصف/ ٩)

«هو الّذي بعث في الأميّين رسولاً منهم». (الجمعة/ ٢)

و قد أثنى ـ سبحانه ـ و مدح في القرآن المبين بعضاً من الملائكة بقوله: «كريم» و قال: «و إنّ عليكم لحافظين* كراماً كاتبين». (الانفطار/ ١٠ و ١١) و الظّاهر أنّ المراد من الكريم في أمثال المقام أي: ذو كرامة و مكانة من الله ـ سبحانه.

فاتّضح أنّ قوله تعالى: «إنّه لقول رسول كريم» أي: إنّ الرسول يقوله و

يقرؤه على رسول الله - صلّى الله عليه و آله - في مرتبة إرساله بالقرآن إليه و بلاغه إيّاه. فصريح هذه الآية الكريمة و نظائرها من الآيات أنّ الأمر الموحى و النازل و المنزل و المنزّل على رسول الله - صلّى الله عليه و آله - هو القرآن المقروّ لا الحقيقة المجرّدة الّتي أفيضت على قلب الرسول - صلّى الله عليه و آله. قال تعالى:

«و أوحي إليّ هذا القرآن لأنذركم به و من بلغ». (الأنعام/١٩)

«نزل به الرّوح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين». (الشعراء/١٩٣ و ١٩٤)

«قل من كان عدوّاً لجبريل فإنّه نزّله على قلبك». (البقرة/٩٧)

«إنّا أنزلناه قرآناً عربيّاً لعلّكم تعقلون». (يوسف/٢)

فالآيات تفيد أنّ ما يلقيه جبرئيل إلى رسول الله - صلّى الله عليه و آله - بعينه هو القرآن المقروّ، و كذا ما يلقيه الأمناء على جبرئيل، أو يلقيه تعالى عليهم، هو قرآن مقروّ أيضاً. قال تعالى:

«و إنّك لتُلقّى القرآن من لدن حكيم عليم». (النمل/٦)

«شهر رمضان الّذي أنزل فيه القرآن هدىً للنّاس و بيّنات من الهدى و الفرقان». (البقرة/١٨٥)

و هذا بناءً على ما هو المقرّر في محله أنّ القرآن أنزل بمجموعه دفعةً واحدةً في شهر رمضان إلى من هو أمين على الوحي، و هو قرآن و هدىً للنّاس و بيّنات من الهدى و الفرقان، ثمّ في عرض ثلاث و عشرين سنةً نزل نجوماً و متفرّقاً على رسول الله - صلّى الله عليه و آله.

و ليس في الأدلّة اللّفظيّة ما يخالف هذه الآيات. و ليس تأويلها و توجيهها عند البعوض إلّا للتحفّظ على أصول و مبانٍ زعموها علميّةً و فرضيّات استأنست بها أذهانهم، و لم يعلموا أنّ القرآن الكريم أصيل بنفسه و غنيّ بنوره عن كلّ ما سواه، و يأبى و يتعالى أن يداخل حريمه القدسيّ شيء من أمثال هذه الأقاويل في جميع ما جاء به من علومه و حقائقه.

قوله تعالى: «ذِي قُوَّةٍ».

صفة و مدح للرّسول. و اختلف في تفسير القوّة. و لامانع من انطباقه على القدرة المفاضة على الإنسان و على الملك، مثل ما أفيض عليهم من الحياة و الشّعور و العلم. فعليه يكون المراد من القوّة هي القدرة و الاستطاعة الّتي تفاض عليه و يملكها بتمليك الله ـ سبحانه ـ إيّاه، فيكون قادراً بإقدار الله.

و السنّة العامّة الإلهيّة في الإنسان هو الاستطاعة الّتي يتمكّن بها من طاعة الله و من ضروريّات حياته من القبض و البسط. و له تعالى أن يفيض لأحد من أوليائه من القدرة و الاستطاعة فوق هذه السنّة العامّة.

و لا كلام في أنّ جبرئيل الأمين واجد للقدرة الّتي فوق هذه السّنة العامّة في الإنسان. و هل هي خارقة للعادة و السنّة العامّة الإلهيّة في الملائكة أم لا، مع كونهم ذوي درجات و مراتب في المكانة و القرب إلى الله؟ فالله أعلم. و لا يهمّنا البحث عن ذلك.

و لا يخفى أنّ الّذي ذكرناه إنّما هو بناءً على أنّ الملائكة أنوار مادّية ـ على ما هو صريح الآيات و الروايات الكثيرة ـ واجدة للقدرة و الحياة و العلم و الشعور بتمليكه تعالى، فهو تعالى أملك. و أمّا بناءً على ما ذكره أهل التأويل أنّها حقائق مجرّدة، فالعهدة على قائلها. و لهم في باب سؤال القبر و النكير و المنكر مقالات عجيبة و تأويلات سخيفة.

قوله تعالى: «عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٌ(٢٠)».

بيان: قد مجّد تعالى ذاته القدّوس و أثنى عليها في كثير من آيات القرآن الكريم بأنّه ربّ العرش. قال تعالى:

«فإن تولّوا فقل حسبي الله لا إله إلّا هو عليه توكّلت و هو ربّ العرش العظيم». (التوبة/١٢٩)

«فسبحان الله ربّ العرش عمّا يصفون». (الأنبياء/٢٢)

«فتعالى الله الملك الحقّ لا إله إلّا هو ربّ العرش الكريم». (المؤمنون/١١٦)

«الله لا إله إلّا هُو ربّ العرش العظيم». (النمل/٢٦)

أقول: و الآيات كما ترى بعضها في سياق التمجيد بعد التسبيح، و بعضها للتمجيد بعد التهليل، على ما هو صريح الآيات.

و معنى العرش، على ما يستفاد من بعض الروايات، هو العلم الّذي يسع كلّ شيء من حقائق الدّنيا و الآخرة و الغيب و الشهادة، و يشتمل على علم البدء و العود. و الظّاهر أنّ معنى استوائه على العرش، هو استيلاؤه تعالى على ما احتواه العرش علماً و اقتداراً و ملكاً و إحاطةً، خارجاً عن الحدّين؛ حدّ التعطيل و التّشبيه. فتمجيده تعالى نفسه بأنّه ذو العرش و غيره ممّا ذكر في الآيات، من أجلّ تمجيده تعالى، و من أكبر تعظيم له ـ سبحانه.

و بديهيّ أنّه ليس المراد من قوله: «عند ذي العرش» العنديّة المكانيّة المتوهّمة، بل المعنويّة القدسيّة من القرب و الزلفى. فيكون معنى قوله تعالى: «مكين» أي: وجيه لديه تعالى و من المقرّبين. اللّهمّ صلّ عليه و زد له كرامةً على كرامته و طهارةً على طهارته.

قوله تعالى: «مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ (٢١)».

بيان: الظّاهر أنّ قوله تعالى: «ثَمّ» ظرف لقوله: «مطاع». و الظّاهر أنّه إشارة إلى مقرّ الملائكة و محالّ وقوفهم و مواقف عكوفهم مسبّحين و مهلّلين و مترصّدين لأمر الله ـ سبحانه.

و لا سبيل إلى تفسير «ثمّ» بعند الله. إذ لا وجه لكونه مطاعاً عند الله إلاّ بحسب التشريع، أي يوجب تعالى طاعته على غيره من الملائكة. و الآية مطلقة في مدحه و كونه مطاعاً. فلا يستفاد منها أنّه مطاع بالنّسبة إلى أعوانه. و لا دلالة فيها على أنّ له أعواناً و أنصاراً؛ سواء كان بحسب الواقع له أعوان أم لا.

و أيّ عجب و استغراب في كونه مطاعاً بين الملائكة؟! في الصّحيفة المباركة السجّاديّة (الدعاء الثالث) قال:

«... و اسرافيل صاحب الصّور الشّاخص الّذي ينتظر منك الإذن و حلول الأمر، فينبّه بالنّفخة صرعى رهائن القبور. و ميكائيل ذو الجاه عندك و

المكان الرفيع من طاعتك. و جبريل الأمين على وحيك، المطاع في أهل سمواتك، المكين لديك، المقرّب عندك....»

أقول: قوله ـعليه السّلامـ: «المطاع في أهل سمواتك» أخذ بإطلاق المطاع. قال السيّد ـقدّس سرّهـ في رياض السالكين ٨٦/ في شرح المقام: أي: الملائكة السّماويّة، فإنّهم يصدرون عن أمره و يرجعون إلى رأيه؛ كما في الخبر.

قال في المجمع ٤٤٦/١٠: «مطاع ثمّ»؛ أي: في السّماء تطيعه ملائكة السّماء. قالوا: و من طاعة الملائكة لجبرئيل أنّه أمر خازن الجنّة ليلة المعراج حتّى فتح لمحمّد ـصلّى الله عليه و آلهـ أبوابها، فدخلها و رأى ما فيها. و أمر خازن النار، ففتح له عنها، حتّى نظر إليها.

قوله تعالى: «أمين». تنصيص على عصمته و قدسه عن الخيانة بالنسبة إلى ما ائتمنه تعالى عليه من العلوم و الشرائع يحملها و يُلقيها إلى رسله تعالى. و الإتيان بلام التأكيد و إنّ المشدّدة لتأكيد أنّ هذا القرآن قول الملك الرّسول ذي قوة و وجاهة و مكانة جليلة عند الله ذي العرش ـجلّ ثناؤه و مجدهـ المطاع في أهل السّموات، الأمين المعصوم في حمل ما ائتمنه تعالى عليه من الشرائع و العلوم و في بلاغه إلى أنبيائه و رسله.

و حيث إنّ الكلام مسوق لتقديس مقام القرآن المبين عمّا رماه به المكذّبون و المعاندون، ففيه دلالة على فخامة شأن الملك الحامل للوحي. كما أنّ فيه دلالةً أيضاً على تشريف مقام الرّسول و تقديسه ـصلّى الله عليه و آلهـ المتلّقي للقرآن من الملك الكريم. فيندفع ما توهّمه الرازيّ من أرجحيّة مقام ملك الوحي على مقام الرّسول ـصلّى الله عليه و آله.

و في هذه الآيات دلالة صريحة على أنّ ملك الوحي مقرَّب عند الله قِدّيسٌ من الرّوحانيّين الأنوار الأبرار، كما أثنى عليه ـسبحانهـ من الثناء البالغ، و يحمل الوحي و يُلقيه بإذنه تعالى و أمره إلى أنبيائه و رسله. فيندفع به ما توهّمه بعض المفسرين من أنّ النبوّة و الرسالة خاصّتان للرّسول و أنّ الوحي عبارة عن الشعور المرموز.

فإنّ الرسالة الّتي من المصاديق البارزة للوحي، هو أخذ ملك الوحي هذه الرسالة ممّن شاء الله أن يأخذه منه، فيحملها و يلقيها إلى هذا الإنسان، فيصير رسولاً؛ أي: حاملاً للرسالة و واجداً لها. و لايكون ذلك إلّا بعد تأييده تعالى إيّاه بالروح القدسيّ في مرتبة مقارنة لإلقاء الرسالة أو متقدّمة عليها. فيأخذ الرسول الواجد للروح القدسيّ الرّسالة، فيحفظها و يبلّغها بهذا الروح بعد كونه مرسلاً إلى النّاس. و المراد من الروح القدسيّ هو العلم المصون المعصوم بذاته.

و هكذا الكلام بعينه في النبوّة الّتي هي من المصاديق الواضحة للوحي. فيأخذ هذا الإنسان المعصوم النبأ الغيبيّ من الله ـ سبحانه ـ مباشرة من غير واسطة الملك مؤيّداً بروح القدس، فيصير نبيّاً؛ أي: حاملاً للنبوّة و واجداً لها بالعلم المصون المعصوم بذاته عن الخطأ و النسيان.

قوله تعالى: «وَ مَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ(٢٢)».

عطف على قوله تعالى: «إنّه لقول رسول كريم» و مورد للقسم أيضاً. أي: أنتم تعرفونه حقّ العرفان؛ و قد أقام بين أظهركم من أوّل عمره تشاهدونه في حضوره و أسفاره. و هو أصدق الناس لهجةً، و أسدّهم رأياً، و أشدّهم عقلاً عندكم. فما تقوّلتم و اختلقتم عليه أنّه مجنون، كذب عمديّ، و من باب التجاهل لامن باب الجهل و عدم المعرفة به. و سنزيد ذلك توضيحاً ـ إن شاء الله.

قوله تعالى: «وَ لَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ(٢٣)».

بيان: واضح أنّ الحقائق و الغيوب الّتي ضرب الله عليها الحجاب العمديّ، يستحيل العلم بهذه الغيوب المستورة تحت الغطاء و الحجاب. و قد جرت سنة الله الحكيمة الفاضلة أن لايظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضاه من عباده المصطفين على سبيل الإعجاز استثناءً من سنن الأسباب و العلل. فالغيب عندهم شهادة، و السرّ عندهم علانية، على قدر ما شاء الله أن يعلموه. قال تعالى:

«عالم الغيب فلايظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسول». (الجن/٢٦و٢٧)

و من جملة هذه الغيوب العوالم الأخرويّة المسمّاة بعوالم الآخرة في مقابل عالم الدّنيا، و بعبارة أخرى عالم الغيب في مقابل عالم الشهادة. و الرّسول المكين الحامل للوحي، و غيره من الملائكة، من الحقائق الأخرويّة. فعلم الرسول بملك الوحي، هو العلم الحقيقي؛ يشافهه و يكلّمه قبلاً. و في الروايات المأثورة عن أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ أنّ جبرئيل يستأذن عليه ـ صلّى الله عليه و آله ـ و يقعد بين يديه قعدة العبد.

و قوله تعالى: «و لقد رآهُ بالأفق المبين»، أي رؤية عيان و حضور. فهذه الآية الكريمة متّحدة المفاد من حيث المصداق، مع قوله تعالى: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً؁ إلاّ من ارتضى من رسول» و صريحة في أنّ رؤيته ـ صلّى الله عليه و آله ـ جبرئيل قد كانت عن عيان و حضور.

و في توصيف الأفق بأنّه مبين، إشعار بصراحة الرؤية و صراحة المرئي و صراحة الموقف الّذي كان متناسباً لوقوف جبرئيل به موقفاً مبيناً و جليّاً. و الآية الكريمة تأكيد و تثبيت لمفاد قوله تعالى: «إنّه لقول رسول كريم» ـ الآيات. فإنّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ رأى هذا الرسول الكريم و تلقّى منه القرآن المبين.

قوله تعالى: «وَ مَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ (٢٤)».

الظّاهر أنّه عطف على قوله تعالى: «و ما صاحبكم بمجنون»، و هو مورد للقسم أيضاً. و الضنّ بمعنى البخل. و قوله تعالى «على الغيب» متعلّق بـ«ضنين». و لو قلنا إنّ الضّنين على وزن فعيل بمعنى المفعول، فالمعنى: إنّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ ليس بمضيّق عليه من قبله تعالى، و لا محروماً عن العلم بالغيوب. بل الظاهر بحسب الأدلّة مثل قوله تعالى: «و لقد رآه بالأفق المبين» و قوله تعالى: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً...» أنّه تعالى أكرم رسوله وصفيّه و اختصّه بغيوبه المكنونة بما شاء منها على ما شاء.

و لو قلنا إنّ الضّنين صفة مشبّهة بمعنى الفاعل، فالمعنى: ليس هو ـ صلّى الله عليه و آله ـ ببخيل في إبراز ما علّمه الله من الغيب المكنون و أمره ببلاغه، بل هو أمين و معصوم من البخل، يعلّم و يبلّغ ما علّمه الله تعالى و أمر ببلاغه، طبق ما علّمه

و أمره تعالى، من غير كتمان و لاتبديل و لاتحريف. و المعنى الأوّل هو الأشبه بالمقام.

قوله تعالى: «وَ مَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ(٢٥)».

بيان: لمّا قام رسول الله ـصلّى الله عليه و آله ـ بالقرآن الكريم في قومه يدعوهم إلى توحيد الله و الإيمان و باليوم الآخر، و في ذلك إبطال لآلهتهم و إنكار لأصنامهم، و أبان و أظهر بذلك خفّة عقولهم و سخافة آرائهم و وهن السّنن الرائجة فيما بينهم، قاموا بتكذيبه بأشدّ ما يكون، و رموه و رموا قرآنه بأنواع من قول الزّور و البهتان. فقالوا: «معلّم مجنون». (الدخان/١٤) و قالوا: «شاعر نتربّص به ريب المنون». (الطور/٣٠) و قالوا في قرآنه: إنّه «أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تملى عليه بكرةً و أصيلاً». (الفرقان/٥) و قالوا: تقوّله. و قالوا: إنّه اختلاق. و أمثال ذلك من الأباطيل.

و قد ذكر تعالى في مقام الدّفع و الذّبّ عن رسوله ـصلّى الله عليه و آله ـ و عن القرآن في كلّ مورد من موارد التكذيب ما يبطل به أقوالهم. و في ذلك كلّه شهادة و دلالة على أنّ التنازع و التّخاصم بينه و بين قومه في تكذيب القرآن، إنّما هو في باب علومه و معارفه و حقائقه. و لذلك ينادي القرآن بأعلى صوته أنّهم قوم لايعقلون و قوم لايعلمون.

و ذكر الرازيّ في تفسيره ٧٤/٣١، في تفسير المقام: فإن قيل: القول بصحّة النبوّة موقوف على نفي هذا الاحتمال. فكيف يمكن نفي هذا الاحتمال بالدليل السمعيّ؟ قلنا: بيّنّا أن على القول بالصّرفة، لاتتوقّف صحّة النبوّة على نفي هذا الاحتمال. فلا جرم يمكن نفي هذا الاحتمال بالدليل السمعيّ.

أقول: لااحتياج إلى ما ذكره الرازيّ في إقامة الحجّة على المكذّبين من القول بالصّرف في إعجاز القرآن. و ليس إعجاز القرآن من باب الصّرف، بل يكون بحسب الواقع و العجز التكوينيّ.

توضيح ذلك: إنّ الآيات المسوقة للتّحدي في إبطال مقالات كلّ من عارض القرآن و جادل في إبطاله، ظاهرة في أنّهم لايقدرون على إتيان مثل القرآن، و لو بسورة منه، و لايتمكّنون من ذلك. و واضح أنّ التحدّي متعلّق بتعجيز من عارض

و جادل في إبطال القرآن في كلّ قرن و في كلّ عصر و مصر إلى الأبد. و يعرف الإنسان المعارض عجزه و حيرته في نفسه بالبديهة. و لامحصّل لأن يقال: إنّ معرفة هذا العجز و الذلّ تحتاج إلى الرجوع إلى العالم و تقليده، مثل تقليد العوامّ من العالم. فالعاجز و المتحيّر أعرف من كلّ أحد بعجزه و حيرته و ذلّته. و هذا المقدار كافٍ في تعجيز المعارض و المجادل.

و أمّا معرفة إعجاز القرآن و معرفة مقامه الشامخ و أنّه كلام الله مستقيماً بالكلام المتناسب بمقامه تعالى، و أنّه فعل الله و لا يقدر البشر على إتيان مثله ـ و هذا هو السرّ في عجز كلّ مبطل و معارض للقرآن الكريم ـ فلا مطمع لذلك لكلّ أحد من الناس. فتختصّ معرفة ذلك بعدّة من أفاضل أمّة القرآن.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا ء أنّ التّحدي بالقرآن، كما أنّه تقريع و تعجيز للمبطل المعارض، كذلك بعينه إبراز و بيان للإعجاز الحقيقيّ و أنّه فعل الله. فلا محالة يكون حجّةً و تبكيتاً على المبطل، و إرشاداً للمستهدي، و تذكرةً للمتّقين، و نوراً و ضياءً و برهاناً إلهيّاً لمن تفقّه و تبصّر. و هكذا الكلام بالنسبة إلى جميع المراتب و المراحل الّتي يمكن نيلها لأفاضل البشر.

و بالجملة إذا كان القرآن خارجاً عن قدرة البشر و فعلاً لله ـ سبحانه ـ على سبيل الإعجاز، استثناءً من سنّة الأسباب و العلل، فلا محالة يكون حجّةً بذاته على ذاته، و حجّةً على جميع محتوياته، فيبطل جميع ما تقوّله المبطلون في حقّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ و في قرآنه الكريم.

و بديهيّ أنّ هذا ليس تعبّداً بالدليل السمعيّ، بل هو مستند إلى الحجّة الواضحة و البيّنة القاهرة عند قوم يعلمون. فمن عقل و أتقن ما ذكرنا، يعرف أنّ القرآن كلامه تعالى و فعله ـ سبحانه ـ على سبيل الإعجاز، و يعرف أنّه يستحيل بالضرورة مداخلة الشّيطان بل جميع من سواه تعالى من المداخلة في كلامه تعالى.

و أمّا في مرحلة تلقّي النبوّة و الرسالة، فقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ الرّسول و النبيّ لابدّ أن يكون مؤيّداً بروح القدس في مرتبة تلقّي الرّسالة و النبوّة أو في المرتبة المتقدّمة عليها. و المراد من روح القدس هو العلم المصون المعصوم بذاته. به يعرف

حقائق الأشياء حضوراً و عياناً. و به يرى عالم الغيب و الشهادة و الحقائق الموجودة فيهما على قدر ما شاء الله أن يعلم. و به يعرف ملك الوحي بشخصه و بعينه، و يكلّمه قبلاً و مشافهةً. و به يأخذ و يتلقّى النبوّة و الرّسالة، و به يحفظهما، و به يبلّغهما.

و على ذلك شواهد كثيرة من الآيات و الرّوايات.

في تفسير العيّاشي ٢٠١/٢ عن زرارة قال: قلت لأبي‌عبدالله ـ‌عليه السّلام‌ـ: كيف لم يخف رسول الله ـ‌صلّى الله عليه و آله‌ـ فيما يأتيه من قبل الله، أن يكون ذلك ممّا ينزغ به الشيطان؟ قال: فقال:

«إنّ الله إذا اتّخذ عبداً رسولاً، أنزل عليه السّكينة و الوقار؛ فكان الّذي يأتيه من قبل الله مثل الّذي يراه بعينه».

أقول: و من أراد تفصيل ذلك، فعليه بمراجعة البحار ج١٨ باب في كيفيّة صدور الوحي و ج٢٥ باب أنّهم مؤيّدون بروح القدس.

فقد تبيّن ـ‌بفضل الله و تأييده‌ـ أنّه لاسبيل للشّيطان على أنبيائه و رُسله في مقام أخذ الوحي و حفظه و حمله و بلاغه بوجه من الوجوه. و قد وضعنا في ذلك مقالةً مستقلّةً تحت عنوان «الرّوح في القرآن» في ذيل سورة النّبأ.

و في ذلك الباب رواية أوردوها بإسنادهم، و اختلقوا فيها الكذب الشنيع على الرسول و أساؤوا الأدب في ساحة قدسه ـ‌صلّى الله عليه و آله.

في الكشّاف ١٦٤/٣ و ١٦٥ في تفسير قوله تعالى: «و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبيّ إلّا إذا تمنّى ألقى الشّيطان في أمنيّته فينسخ الله ما يلقي الشّيطان ثمّ يحكم الله آياته و الله عليم حكيم* ليجعل ما يلقي الشّيطان فتنةً للّذين في قلوبهم مرض و القاسية قلوبهم و إنّ الظّالمين لفي شقاق بعيد» (الحجّ/٥٢و٥٣) قال الزمخشريّ: ... و السّبب في نزول هذه الآية: إنّ رسول الله (ص) لمّا أعرض عنه قومه و شاقّوه، و خالفه عشيرته و لم يشايعوه على ما جاء به، تمنّى لفرط زجره من إعراضهم و لحرصه و تهالكه على إسلامهم، أن لاينزل عليه ما ينفّرهم، لعلّه يتّخذ ذلك طريقاً إلى

استمالتهم و استنزالهم عن غيّهم و عنادهم. فاستمرّ به ما تمنّاه، حتّى نزلت عليه سورة و النّجم، فهو في نادي قومه و ذلك التمنّي في نفسه، فأخذ يقرؤها. فلمّا بلغ قوله: «و منات الثالثة الأخرى» ألقى الشّيطان في أمنيّته الّتي تمنّاها؛ أي: وسوس إليه بما شيّعها به، فسبق لسانه على سبيل السهو الغلط إلى أن قال: تلك الغرانيق العلى و إنّ شفاعتهنّ لترتجى. و روى: الغرانقة. و لم يفطن له حتّى أدركته العصمة فتنبّه عليه. و قيل: نبّهه جبريل (ع) أو تكلّم الشّيطان بذلك فأسمعه النّاس. فلمّا سجد في آخرها، سجد معه جميع من في النّادي و طابت نفوسهم. و كان تمكين الشّيطان من ذلك محنةً من الله و ابتلاءً زاد المنافقون به شكّاً و ظلمةً، و المؤمنون نوراً و إيقاناً. و المعنى: إنّ الرّسل و الأنبياء من قبلك كانت هجيراهم كذلك، إذا تمنّوا مثل ما تمنّيت، مكّن الله الشيطان ليلقي في أمانيّهم مثل ما ألقى في أمنيّتك إرادة امتحان من أحوالهم. و الله ــ سبحانه ــ له أن يمتحن عباده بما شاء من صنوف المحن و أنواع الفتن، ليضاعف ثواب الثابتين و يزيد في عقاب المذبذبين. و قيل: تمنّى: قرأ... و أمنيّته قراءته. و قيل: تلك الغرانيق إشارة إلى الملائكة، أي هم الشفعاء لا الأصنام. «فينسخ الله ما يلقي الشّيطان»؛ أي: يذهب به و يبطله. «ثمّ يحكم الله آياته»؛ أي: يثبّتها.

أقول: و لا يكاد ينقضي تعجّبي كيف رضي الزمخشريّ أن ينسب هذا الكذب و القول بالشرك إلى رسول الله ــ صلّى الله عليه و آله؟! و كيف استمرّ هذا الجهل القبيح به حتّى أدركته العصمة؟! و ما المراد من هذه العصمة الّتي أدركته؟! و ما فائدة هذه العصمة بعد ابتلائه بكلمة الشّرك و دعوة النـاس إليها و استرضاء المشركين و تأليف قلوبهم بها؟! و لم يتفطّن بذلك حتّى نبّهه جبرائيل ــ عليه السّلام ــ و لِمَ لم ينبّهه جبرائيل قبل ابتلائه؟!

و اعتذاره بذلك بأنّه وقع فتنةً و امتحاناً، أعظم من جرمه الأوّل. فأيّ مجوّز على أنبياء الله و رسله بتبليغ الكفر و ترويجه امتحاناً؟! و أيّ فائدة في ذلك للمؤمنين و الكافرين؟! و أيّ نتيجة لهم في نزول آية من الشيطان على لسان رسوله غير تقوية حجج المكذّبين و فضيحة المؤمنين؟!

و أعظم منه قوله: «كانت هجيراهم كذلك» و ما يستفاد من قوله أنّه نزلت هذه الآية تسليةً لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و أنّ هذه سنّة الله تعالى في الأنبياء السّابقين! و أنّه تعالى يسلّط الشيطان عليهم و يمكّنه منهم في مقام أخذ الوحي و إلقاء الكفر على ألسنتهم في مرتبه البلاغ!

و لو وقع هذا الصّلح و التّراضي بين رسول الله و بين المشركين في الشرك و كان له تأثير في مبارزات الرسول و مجاهداته مع المشركين، لكان مذكوراً في التواريخ و السّير، مع أنّه ليس في كتب السّير شيء من آثار هذا التصالح و التراضي!

و قد ذكر في الجمع وجوهاً في الفرق بين الرسول و النبيّ و كذلك في توجيه الآية و تأويلها وجوهاً كثيرةً لاجدوى في التعرّض لنقلها و إيرادها. و الظّاهر أنّ هذه الوجوه إنّما تكلّفوها بناءً على ما ذهبوا إليه من دلالة الآية و إفادتها إلقاء الشيطان و تسلّطه على الأنبياء و الرّسل في مقام أخذ الوحي أو بلاغه.

و قد بيّنّا في رسالتنا «الروح في القرآن» ذيل سورة النبأ في الآية الأولى، الفرق بين الرسول و النّبيّ و كذلك بيّنّا أنّ مرتبة الرسالة و النبوّة و كون الإنسان نبيّاً و رسولاً، مقدّم بحسب الواقع و المرتبة على كونه مرسلاً و مبعوثاً. فيختار تعالى وليّاً من أوليائه لتحمّل الأمانة، و يصطفيه بكرامة الرسالة و النبوّة؛ ثمّ إذا شاء، أمره بتبليغها و تعليمها. قال تعالى:

«إنّي اصطفيتك على الناس برسالاتي و بكلامي فخذ ما آتيتك و كن من الشاكرين* و كتبنا له في الألواح من كلّ شيء موعظةً و تفصيلاً لكلّ شيء فخذها بقوّة و أمر قومك يأخذوا بأحسنها». (الأعراف/١٤٤ و ١٤٥)

و قوله تعالى: «و ما أرسلنا من رسول و لانبيّ»... إنّما هو راجع إلى مرتبة البلاغ بعد الفراغ من مرتبة الرسالة و النبوّة، كما في قوله تعالى: «هو الّذي أرسل رسوله بالهدى و دين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه و لو كره المشركون». (الصفّ/٩) و قد علّل تعالى إرسال الرسول بظهوره و غلبته ـ صلّى الله عليه و آله ـ بدينه الحقّ على الأديان كلّها.

فعلى ذلك يكون موطن التمنّي في هذه الآية، موطن المبارزة في إبطال الباطل و إحقاق الحقّ، كي يدحض كلمة الباطل و يجعلها السفلى، و يظهر كلمة الحقّ و يجعلها العليا. و بعبارة أخرى التمنّي إنّما هو بمعناه الاسم المصدريّ الّذي يتحقّق في الخارج أو سيتحقّق لا معناه المصدريّ.

و التّمني هو تقدير الإنسان ما يحبّه و ما يريده في الخارج على طبق ما يحبّه و يشتهيه؛ سواء كان من مقدوره، أو بقضائه تعالى، أو بالتبعيض. فيتمنّى الإنسان و يأمل أموراً في حياته و الميولات الّتي يلتذّ بها في حياته.

و التّمني منه ـ صلّى الله عليه و آله ـ ليس إلّا بسط تعاليمه و نشر دعوته و إحياء كلمة التوحيد. و هذه قرّة عينه و منتهى أمله و تمنّيه، قابلة الانطباق و صادقة على كلّ ما حقّق الله من آماله، و على ما لم يتحقّق. و الشيطان مترصّد و متربّص بجنوده و أعوانه لنقض كلّ ما يتحقّق من أمنيّاته و ما سيتحقّق بأنواع من المكائد.

فلا يزال الشّيطان يصول و يلقي في أمنيّاته ـ صلّى الله عليه و آله ـ في عصره و بعده، بكلّ ما يستطيع عليه أن يلقيه؛ و خاصّةً على علومه و معارفه و شرائعه. و الظّاهر أن إلقاء الشيطان هو مداخلته في جميع الشؤون الدّينيّة. فيوحي إلى أوليائه من المنافقين و الضُّلّال و المرتابين زخرف القول و العمل، فيوجد فيهم الاختلاف و الحروب و الفتن و الشكوك و الضّلالات، و قتل رجال العلم و الإصلاح، و تقديم الأراذل و الجهّال، و طلب الأحكام و الحلال و الحرام بالآراء و الأهواء و القياسات الكاذبة.

فلا تزال تجد فيهم فتنةً بعد فتنة و عثرةً بعد عثرة. و هذه الأمّة تتبع سنن من كان قبلهم من الأمم الماضية، ليركبنّ سنّتهم حذو النعل بالنعل. و ما اختلفت هذه الأمّة و الأمم السّابقة إلّا من بعد ما جاءهم العلم بغياً و عدواناً. و ليس هذا الاختلاف و الارتداد إلّا بعد الحجّة. و الله يعصم من يشاء و يهديه في هذه الظلمات إلى صراط مستقيم.

قوله تعالى: «فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثمّ يحكم الله آياته و الله عليم حكيم».

بيان: ليس المراد من النسخ في المقام ما هو المراد من النسخ بالنسبة إلى حكم أو آية قبل النّاسخ. لأنّ ما يلقي الشيطان ليس له حقّ استقرار و ثبوت شرعيّ كي ينسخ و يبدّل بمثله أو بأحسن منه. بل المراد إبطال أمر عينيّ تكوينيّ خارجيّ. فإنّ الإسلام يعلو ببراهينه و بيّناته، و لا يعلى عليه. و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً و دليلاً و حجّةً؛ بل يزهق الباطل، و من شأنه الزّهوق. و الله يحقّ الحقّ بكلماته و يبطل الباطل. و أحكم الله آياته و يتمّ الحجّة على المتغلّبين و المرتكبين، و تصير أعمالهم سخريّةً و ملعنةً عليهم في القرون الآتية. و هذه السلطة و التمكين للظّالمين اختبار لهم و للّذين في قلوبهم مرض. فإنّ الناس عبيد الدّنيا و المتغلّبين إلّا من عصمه الله.

قوله تعالى: «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ(٢٦)».

الاستفهام توبيخيّ و إنكار عليهم كيف أجازوا لأنفسهم أن يرموا القرآن الكريم الّذي فيه منار الهدايات و ينابيع الحقائق و العلوم بأنّه من قبيل أقوال الكهنة و إلقاءات الشياطين و نظائرها. و قد أفاد الكلام بهذا الاستفهام أنّه ليس مثلكم إلّا كمثل من ترك الجادّة البيّنة الواضحة و أخذ يميناً و شمالاً.

قوله تعالى: «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ(٢٧)».

بيان: الآية الكريمة تتميم في إبطال مقالة الكفّار في القرآن الكريم و أنّه ليس كما تكذّبونه و ترمونه بما لا يليق بساحته الكريمة، بل ليس هو إلّا ذكراً للعالمين. و هذا البيان تعريف واقعيّ للقرآن، و بيان لنعت من نعوته. قال تعالى:

«قل لا أسألكم عليه أجراً إن هو إلّا ذكرى للعالمين». (الأنعام/٩٠)

«و ما تسألهم عليه من أجر إن هو إلّا ذكر للعالمين». (يوسف/١٠٤)

«و ما أنا من المتكلّفين * إن هو إلّا ذكر للعالمين». (ص/٨٦ و ٨٧)

«و ما هو إلّا ذكر للعالمين». (القلم/٥٢)

و حيث إنّ مراتب التذكّر و التبصّر مختلفة، بحسب اختلاف الأشخاص، و على حسب ما آتاهم الله من ضياء الفطرة و شعاع العقل؛ فلا محالة يكون القرآن

تذكرةً و حجّةً على المعاند، و تذكيراً للجاهل و الغافل، و تثبيتاً للمؤمن، و نوراً للمتبصّر، و برهاناً و حجّةً للفقيه.

و هكذا فلا منافاة بين كونه ذكراً للعالمين، و بين الآيات الأخرى أنّه ذكرٌ لأصناف خاصّة. قال تعالى: «ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى * إلاّ تذكرةً لمن يخشى» (طه/٢ و٣) «سيذّكّر من يخشى» (الأعلى/١٠)، و الآيات كثيرة من هذا القبيل.

و ممّا ذكرنا من أنّ الاستثناء في الآية الكريمة ليس للحصر الحقيقيّ، تعرف أيضاً أنّه لاتنافي بين هذه الآية و بين غيرها من الآيات المشتملة على نعوت القرآن الجليلة الجميلة لكونه برهاناً و فرقاناً و بياناً و تبياناً و نوراً و ضياءً و شفاءً و هدايةً و بيّنةً و حكمةً و بصائر و غيرها من نعوته الكريمة.

قوله تعالى: «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أنْ يَسْتَقِيمَ(٢٨)».

تصريح بأنّ الهداية ليست على سبيل الإلجاء و الإكراه، بل إنّما هي متوقّفه على مشيّة المهتدي و اختياره الهداية. كما في قوله تعالى: «إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً و إمّا كفوراً». (الإنسان/٣)

قوله تعالى: «وَ مَا تَشَاؤُونَ إلاَّ أنْ يَشَاءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ(٢٩)».

بيان: واضح أنّ الاستثناء من الأمر المنفيّ على الإطلاق، إثبات لشيء من الأمر المنفّي. فالمنفي هي المشيئة على الإطلاق، و المستثنى هي مشيّئة العباد بمشيئته تعالى. و المعنى: إنّكم ما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله مشيئتكم. أي: إنّه تعالى يفيض على العباد القدرة و الاختيار على الفعل و الترك، و هي الاستطاعة الّتي يملكها العباد بتمليكه تعالى. و حيث إنّ العباد مالكون للمشيئة بتمليكه تعالى بالحقيقة، فلا جبر. و حيث إنّ هذه المالكيّة بتمليكه تعالى و في طولها لا في عرضها، فهو ـ سبحانه ـ أملك لها و غير منعزل عنها، فلا تفويض. و قد مرّ تفصيل هذا الكلام في سورة الدهر.

٨٢.

سورة الانفطار

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الحادية و الثمانون من القرآن نزلت بعد النازعات. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴿٣﴾ وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴿٤﴾ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴿٥﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ ﴿٩﴾ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾

بيان:

أخبر تعالى في هذه الآيات عن انفطار السموات و انشقاقها؛ أي: انحلالها و مورانها و انتثار الكواكب و تلاشيها و انفجار البحار. و سيأتي استقصاء البحث في

ذلك في سورة الانشقاق ـ إن شاء الله.

أقول: إنّ عدّةً كثيرةً من محكمات الكتاب و قطعيّات السّنن، تدلّ على انقطاع عمر الدّنيا و خرابها و انحلال جميع ما فيها من سماواتها و أراضيها و جبالها و بحارها. و بخراب الدّنيا برزت الآخرة و تجلّت عن حجب الغيوب المستورة المضروبة عليها، و يقوم النّاس يومئذ لربّ العالمين، و يستشرفون على أمر عظيم، و يطّلعون على هول كبير، و تعلم كلّ نفس ما قدّمت و أخّرت.

و هذه الآيات، و إن كانت مسوقةً لبيان علامات السّاعة و الأحداث الكائنة قبلها، إلاّ أنّها ليست لبيان جميع الحوادث الواقعة في هذا اليوم، و لا لبيان حقيقة هذه الحوادث في هذا المقام على التّوضيح و التفصيل. فلا سبيل إلى الأخذ بإجمال ما ذكر في هذه الآيات و قطع النظر عمّا سواها؛ بل لابدّ من النظر إلى جميع الآيات الواردة في هذا الباب و الرّوايات الواردة في هذا الشأن؛ سيّما الروايات الواردة في تفسير الآيات.

قوله تعالى: «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ(١)»؛ أي: انشقّت. فإنّ الانفطار ـ كما ذكره في القاموس ١١٠/٢ ـ بمعنى الانشقاق.

قوله تعالى: «وَ إِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ(٢)».

أقول: النّثر و النّثار: الرّمي متفرّقاً. ذكره في القاموس ٢٢٣/١. و الظّاهر أنّ المراد تفرّق كلّ واحد منها في نفسها و تلاشيها، لا افتراق بعضها عن بعض.

و في المجمع ٤٤٩/١٠: أي: تساقطت و تهافتت.

أقول: الظّاهر أنّه أراد تساقط الكواكب. و فيه أوّلاً: أنّ النثر ليس معناه التّساقط إلى الجهات. و ثانياً: أنّ «الكواكب» مبتدأ. و «انتثرت» خبر محمول عليها. و إطلاق الانتثار يدلّ على انتثار أجرام كلّ واحد منها في نفسها، و على افتراق بعضها عن بعض أيضاً. و الانتثار بالمعنى الأوّل هو الفرد البارز و القدر المتيقّن من معناه. لوضوح أنّ بتحقّقه يتحقّق الافتراق بالمعنى الثاني أيضاً.

و من العجيب ما ذكره الرّازيّ في تفسيره ٧٦/٣١. قال: و قوله: «و إذا

الكواكب انتثرت» فالمعنى ظاهر. لأنّ عند انتقاض تركيب السماء، لابدّ من انتشار الكواكب على الأرض.

أقول: قد غفل الرازيّ أنّه لاأرض هناك اليوم حتّى تسقط الكواكب عليها. و قد غفل عن قوله تعالى: «و حُملت الأرض و الجبال فدكّتا دكّةً واحدةً» (الحاقة/١٤) و قوله تعالى: «كلّا إذا دُكّت الأرض دكّاً دكّاً» (الفجر/٢١) و قوله تعالى: «إذا رُجّت الأرض رجّاً، و بسّت الجبال بسّاً، فكانت هباءً منبثّاً». (الواقعة/٤-٦)

فليت الرازيّ يعلم أنّه إذا دكّت الأرض و الجبال يومئذ، فليست هناك أرض، بل دكّت و كانت منبثّةً كالهباء المنثور.

قوله تعالى: «وَ إِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ(٣)».

قال في الجوامع: فتح بعضها في بعض فصارت بحراً واحداً.

و قريب منه عبارة غيره من المفسّرين. و ملخّص كلامهم: إنّ المراد من التفجير شقّ مواضع الماء.

و زاد الرازيّ في تفسيره ٧٧/٣١ وجهين آخرين. و قال بعد ذكر الوجه الأوّل الّذي ذكرناه: و ثانيها: إنّ مياه البحار الآن راكدة مجتمعة. فإذا فجرت، تفرّقت و ذهب ماؤها. و ثالثها: قال الحسن: «فجّرت»؛ أي: يبست. و اعلم أنّ على الوجوه الثلاثة فالمراد أنّه تتغيّر البحار عن صورتها الأصليّة و صفتها. و هو كما ذكر أنّه تغيّر الأرض عن صفتها في قوله: «يوم تبدّل الأرض غير الأرض» [إبراهيم/٤٨] و تغيّر الجبال عن صفتها في قوله: «فقل ينسفها ربّي نسفاً، فيذرها قاعاً صفصفاً». [طه/١٠٥ و ١٠٦]

أقول: لعلّ الرازيّ قد توهّم أنّ الجبال تتغيّر صفتها و يهال ترابها و تتفرّق أجزاؤها على الأرض، و تتفرّق مياه البحار على وجه الأرض و هذا يوجب تغيّر صفة الأرض أيضاً. و فيه أوّلاً: أنّ تبدّل الأرض غير الأرض، ليس معناه تغيّر صفة الأرض؛ بل الظاهر منها تبدّل الأرض غير الأرض الأولى. و كيف يفترض جريان مياه البحار في الدنيا على هذه الأرض الجديدة الّتي غير الأولى؟!

و ثانياً: أنّ التدبّر في هذه الآيات الّتي مسوقة في هذا الباب، بعد إرجاع

مجملاتها إلى مفصّلاتها، يدلّ على أنّ الأرض و الجبال حُملتا و دكّتا دكّةً واحدةً فتندقّ و تندكّ بحيث لاتحتاج بعد هذه الدقّة الشّديدة إلى دكّة أخرى، و بُسّت جبالها بسّاً فكانت هباءً منبثّاً.

فهذه الوجوه الثلاثة الّتي ذكرها الرازيّ لاتستند إلى شيء من الدّليل. و سرّ هذا الاشتباه أنّهم اعتمدوا في تفسير هذه الآيات و على البحث عنها، بانفرادها، مع قطع النظر عن غيرها من الآيات الّتي وردت في موردها. و زعموا أنّ المراد من الانفطار هو الانشقاق فقط، مع بقاء السّماء على حالها، و أنّ انتثار الكواكب مع بقاء هذا الكيان المشهود. و كذلك في تفجير البحار. و قد ذكرنا ما هو التحقيق في البيان السابق ضرورة أنّه لاتنافي و لاتناقض بين هذه الآيات المذكورة في صدر السورة و بين غيرها الدال على انحلال الدّنيا من أصلها و اندكاك الأرض و الجبال دكّةً واحدةً و موران الأرض و تبدّل الأرض غير الأرض و السموات و غيرها من هذا القبيل. فإنّها شرح لتفصيلها و بيان لإجمالها. و قد ذكرنا شيئاً من ذلك في الآيات الواردة في هذا الباب. و نفصّل الكلام فيها في الأبحاث الآتية ـ إن شاء الله.

فلنرجع إلى تفسير الآية الكريمة. فنقول:

إنّ التّفجير في قوله تعالى: «و إذا البحار فجّرت» معناه ـ كما ذكره في القاموس ١٠٧/٢ ـ أي: سالت. و هو الظاهر من الآية أيضاً. و ليس معناه شقّ بعض مواضع الماء. بل المراد جريان الماء نفسه. و يشهد على ذلك استعماله في غير واحد من الموارد بهذا المعنى. قال تعالى:

«و جعلنا فيها جنّات من نخيل و أعناب و فجّرنا فيها من العيون». (يس/٣٤)

«اضرب بعصاك الحجر فانفجرت...». (البقرة/٦٠)

و أمّا حقيقة تفجير هذه المياه، و إلى أين تجري، و في أين تستقرّ؛ فلابدّ أن يلتمس من أدلّة أخرى. و واضح أنّ انحلال الدّنيا و بطلان تركيبها و تبديل الأرض بأرض أخرى، لاينفكّ من بطلان جميع ما فيها و من جبالها و مياهها و بحارها و غيرها من الأجرام. و الكلام في مقرّ هذه المياه و موضع استقرارها بعينه

الكلام في أجزاء جميع العالم؛ سماواته و كواكبه و أرضيه و جباله.

قوله تعالى: «وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (٤)».

قال في القاموس ٧٥/١: بعثر: نظر و فتّش. و الشيء: فرّقه و بدّده و قلّب بعضه على بعض، و استخرجه فكشفه و أثار ما فيه. و الحوض: هدمه و جعل أسفله أعلاه.

أقول: الأنسب بالمقام هو قوله: و استخرجه و كشفه و أثار ما فيه. و المعنى: و إذا القبور استخرجت و أُثيرت ما فيها من الموتى.

قوله تعالى: «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَ أَخَّرَتْ (٥)».

بيان: هل المراد من العلم هو العلم التكوينيّ العيانيّ على نحو الإحاطة على قوله و عمله من الطّاعة و العصيان في الدّنيا بجميع خصوصيّاته؟ أو هو العلم الحاصل بقراءة كتاب عمله الّذي لايغادر صغيرةً و لا كبيرةً إلاّ أحصاها؟ لأنّ الكتبة و الحفظة مأمونون و معصومون عن الخطأ و الخيانة؛ فلا محالة يحصل له اليقين عند قراءة الكتاب.

الظاهر هو الأوّل. كما أنّ الظاهر أنّ موطن حضور العلم و إفاضته من الله ـ سبحانه ـ هو موقف الحساب. و لعلّه قبل مرتبة قراءة الكتاب. قال تعالى:

«و وضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين ممّا فيه و يقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرةً و لا كبيرةً إلاّ أحصاها و وجدوا ما عملوا حاضراً و لا يظلم ربّك أحداً». (الكهف/٤٩)

أقول: قوله تعالى: «و وجدوا ما عملوا حاضراً» عطف على قوله تعالى: «و يقولون». و الظّاهر أنّ المراد من قوله تعالى: «و وجدوا» هو الوجدان بالعرفان و العيان بعد الفقدان و النّسيان. و ظاهر الآية أنّ هذا الوجدان بعد قراءة الكتاب و في موقف الحساب و الاحتجاج على المجرمين بأعمالهم.

في نور الثقلين ١٤٤/٣، عن العيّاشي، عن خالدبن نجيح، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله: «اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم» [الإسراء/١٤] قال:

يذكر العبد جميع ما عمل و ما كتب عليه؛ حتّى كأنّه فعله تلك السّاعة. فلذلك قالوا: «يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرةً و لا كبيرةً إلاّ أحصاها».

أقول: الرواية الشريفة تفسير لكلتا الآيتين، و تدلّ على إفاضة العلم للإنسان في موقف الحساب. و في ذيلها تصريح بما استظهرناه من أنّ الآية الكريمة تدلّ على إفاضة العلم بعد فقدانه.

و أمّا ما يوهم الإطلاق؛ مثل قوله تعالى: «يوم تجد كلّ نفس ما عملت من خير محضراً و ما عملت من سوء...» (آل‌عمران/٣٠)، و قوله تعالى: «إلى ربّك يومئذ المستقرّ ﴿﴾ ينبّأُ الإنسان يومئذ بما قدّم و أخّر» (القيامة/١٢ و ١٣)، فيشكل دعوى الإطلاق فيها. فإنّ قوله تعالى: «محضراً» فيه إشعار بأنّه لم يكن حاضراً عنده، بل كان فاقداً إيّاه فأُحضر. و كذلك قوله تعالى: «ينبّأُ الإنسان» الظاهر أنّه لم يكن نبأ عنده، بل أُفيض عليه في هذا الموقف. و يصرّح على ذلك قوله تعالى: «يوم يبعثهم الله جميعاً فينبّئهم بما عملوا أحصاه الله و نسوه و الله على كلّ شيء شهيد». (المجادلة/٦)

فتحصّل في المقام أنّ العلم الحاصل للإنسان يوم القيامة، هو العلم العيانيّ؛ و القدر المتيقّن بحسب الموطن، هو موقف الحساب. و أمّا شعور الإنسان بأنّه مجرم- كما في قوله تعالى: «بل الإنسان على نفسه بصيرة ﴿﴾ و لو ألقى معاذيره» (القيامة/١٤ و ١٥)- فلا دلالة فيها على كون الإنسان عالماً بمعاصيه تفصيلاً.

قوله تعالى: «مَا قَدَّمَتْ وَ أَخَّرَتْ (٥)».

بيان: التقديم و التأخير، مثل الأوّل و الآخر، أمران اضافيّان. فعمل الإنسان في أوّل بلوغه و تكليفه، أوّل و مقدّم بالنسبة إلى ما بعده؛ و ما بعده مؤخّر و آخر بالنسبة إلى ما قبله. فالمعنى: علمت نفس ما عملت من الأوّل إلى الآخر. فالآية الكريمة شاملة بإطلاقها للسّنن الحسنة أو السيّئة الّتي عمل بها و روّجها بين الناس و عملوا بها، و هو شريك في ثوابها أو أوزارها، من غير أن ينقص من أجور العاملين و مجازاتهم بها شيء. و شاملة أيضاً إلى ما بقيت من صالحاتها على وجه الأرض بعد موته

-مثل المساجد و المدارس و الكتب الّتي ينتفع بها الناس- و كذلك ما بقي من عمله السوء ممتدّاً إلى ما بعد موته، مثل غصب عين أو إيذاء مؤمن و حبسه. فكلّ ذلك يعدّ من أعماله الّتي تأخّرت بالنسبة إلى ما قدّمت من أعماله و ممّا تأخّرت من موته أيضاً.

و الظّاهر أنّ المراد في الآية هو التقدّم و التأخّر بالمعنى الأوّل؛ إذ لا دليل من ظاهر اللّفظ على التقدم و التأخّر بالنسبة إلى الموت بخصوصه غير كونه من مصاديق المقدّم و المؤخّر بالمعنى الأوّل. فعلى ما ذكرنا، يكون من انقطع عمله بانقطاع عمره ممّن علم ما قدّم و أخّر. و على ما ذكروه من أنّ المراد التقدّم و التأخّر بالنسبة إلى الموت، يكون خارجاً عن مدلول الآية مع كونه من مصاديق الآية بحسب اللّغة. فالمتيقّن هو الأخذ بالإطلاق.

فإن قلت: إنّ قوله تعالى: «إنّا نحن نحيي الموتى و نكتب ما قدّموا و آثارهم» (يس/١٢) صريح في أنّ التقدّم و التأخّر بالنسبة إلى الموت. فإنّ أثر الشيء إنّما يكون بعده.

قلت: نعم؛ إلّا أنّه لايكون مقيّداً للإطلاق المذكور في الآية المبحوثة. فإنّ ثبوت شيء لاينافي ثبوت ما عداه.

قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ(٦)».

الغرور بالله هو التجرّي بالتّساهل و التّسامح بناحية الربّ -جلّ شأنه- و بالتّجاهل و التّغافل بالنسبة إلى شؤون ذاته و نعوته و في امتثال أوامره و نواهيه. و هذا الاغترار ممّن يعرف الله و يعتقده، حرام محرّم؛ و ممّن لايعتقده، مصداق للكفر المحرّم. و سنبيّن في ذيل البحث -إن شاء الله- أنّ المخاطب بهذا الخطاب، هو الإنسان الكافر بالله و بيوم جزائه، أو الأعمّ منه و من غيره.

و في تعليق الاغترار باسم الربّ المضاف إلى كاف الخطاب و تمجيده بالتّكريم، تقريب و استعطاف ليبلغ العتاب غايته و لتكميل الحجّة و التّوبيخ له. أي: الّذي اغتررت به، هو الّذي أحسن و أتقن أمر خلقك إيجاداً و إبقاءً بأحكم نظم و أجمل تعديل و تصوير.

في نهج البلاغة/ ٣٤٤، الخطبة/٢٢٣، قال -عليه السّلام- عند تلاوته:

«يا أيّها الإنسان ما غرّك بربّك الكريم»:

«أدحض مسؤول حجّةً! و أقطع مغترّ معذرةً! لقد أبرح جهالةً بنفسه. يا أيّها الإنسان ما جرّأك على ذنبك؟! و ما غرّك بربّك؟! و ما أنّسك بهلكة نفسك؟! أما من دائك بلول؟! أم ليس من نومتك يقظة؟! أما ترحم من نفسك ما ترحم من غيرك؟! فلربّما ترى الضّاحي من حرّ الشّمس فتظلّه! أو ترى المبتلى بألم يُمضّ جسده فتبكي رحمةً له! فما صبّرك على دائك، و جلّدك على مصابك و عزّاك عن البكاء على نفسك و هي أعزّ الأنفس عليك؟! و كيف لا يوقظك خوف بيات نقمة، و قد تورّطت بمعاصيه مدارج سطواته؟!»

بيان: قوله ـ عليه السّلام ـ: «لقد أبرح جهالةً»؛ أي: أعجبته نفسه بجهالتها. و قوله ـ عليه السّلام ـ: «أما من دائك بلول؟!»؛ أي: من مرضك برء.

أقول: قد صرّح ـ عليه السّلام ـ في هذا البيان بالغرض المسوقة له الآية الكريمة، و أنّه للعتاب و التّوبيخ و تقبيح عمل المغترّين. و صرّح أنّهم أدحض مسؤول حجّةً؛ أي: ليس لهم عذر و لا حجّة عند الله، بل حجّتهم داحضة عند ربّهم. و لمّا كانت حرمة الاغترار بالله ـ سبحانه ـ حكماً إرشاديّاً معلوماً بضرورة العقل، فلا محالة تكون الآية الكريمة إرشاداً و تذكيراً إلى حكم الاغترار، و ليس حكماً مولويّاً تعبّديّاً. و حيث إنّ الاغترار له مراتب بحسب الشدّة و الضعف، فتكون الآية إرشاداً إلى حكم كلّ مرتبة من مراتب الاغترار. فالاغترار بالتّهاون في جنب الله ـ سبحانه ـ و عدم الإذعان و عدم الاعتناء به تعالى و بمقامه و شؤونه ـ جلّ مجده ـ مصداق للكفر المحرّم. و كذلك خلع الطّاعة في الأحكام و الواجب و الحرام، مع الإذعان به تعالى. و أمّا الفجور و الفسوق و العصيان، مع الإذعان بالطّاعة، فهو من الاغترار المحرّم؛ إلى أن يبلغ إلى التساهل و التهاون بالسّنن الكريمة الشرعيّة و مكارم الأخلاق العقليّة، فيكون من الاغترار القبيح و قد ينجرّ إلى الحرام أحياناً أيضاً.

فالاغترار في الآية الكريمة مطلق شامل لجميع المراتب المذكورة و إرشاد إلى

حكمها. فعلى عهدة الفقيه و المفسّر استظهار حكم الاغترار بالله الموجب للكفر و الفسق و سقوط الإنسان عن مكارم الآداب الكريمة، في كلّ مورد و مورد من الروايات و الآيات الكريمة.

قوله تعالى: «اَلَّذي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ».

تمجيد لله تعالى على خالقيّته. و الظاهر أنّ المراد من الخلق هو الإيجاد عن تقدير. و قد تقرّر في محلّه أنّه ليس له تعالى خلق بلا تقدير و إرادة. و التّعبير بالفاء في المقام، فيه دلالة واضحة على أنّ مرتبة التّسوية و التعديل متأخّرة عن مرتبة الخلقة. و فيه إشعار أيضاً بأنّ الخلقة و التسوية و التعديل متباينات مفهوماً و مصداقاً.

و قوله تعالى: «فَسوّاك»؛ أي: استكملك و استتمّك بمايليق بشأنك. و سيجيء تفسير «سوّى» بهذا المعنى في قوله تعالى: «الّذي خلق فسوّى» (الأعلى/٢) و قوله تعالى: «و نفس و ما سوّاها». (الشمس/٧)

قوله تعالى: «فَعَدَلَكَ(٧)».

ذكر في القاموس ١٣/٤ في تعداد معاني العدل الاستقامة. و لعلّ المراد من «عدل» في خلق الإنسان و تسويته ـ و الله العالم بحقائق كلامه ـ تقويمه و تنظيم ما يحتاج إليه الإنسان من أعضائه و أعصابه و عروقه في ظاهر بدنه و داخله بحيث لايفقد شيئاً ممّا يحتاج في إدامة حياته و معاشه و بقائه، على نحو بديع و إتقان عجيب.

و هذا التنظيم الربوبيّ في خلق الإنسان، بعض منه مشهود لعامّة النّاس؛ و كثير منه قد بيّنوه في علم التشريح. و العالم بجميع دقائق الخلقة و رموزها و فوائدها، هو الله صانعها ـ جلّ شأنه.

و قد أطال بعض المفسّرين في المقام. و خلط بعضهم شيئاً من أعمال التصوير في أعمال التّعديل.

و من عجيب صنعه ـ سبحانه ـ و لطيف خلقه، تأليف جسم الإنسان مع الرّوح الحيّة الشاعرة يستخدم الأعضاء كلّها في حوائجه و مصالحه. فسبحانه من

خالق ما ألطف تنظيمه![1]

قوله تعالى: «فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ(٨)».

بيان: الصّورة و التّصوير تخطيط الأجسام و رسمها بأشكال مختلفة. و لايجوز حملها على الصّورة النّوعيّة المصطلحة عند الفلاسفة. و لايجوز تعميم لفظ الصّورة بالنسبة إليها. فإنّها ليست معنىً لغويّاً للّفظ؛ و إنّما هو اصطلاح خاصّين لقوم خاصّ لمعنىً خاصّين.

و ممّن وقع في هذا الاشتباه الرّاغب في مفرداته ٢٩٧/؛ حيث قال: الصّورة ما ينتقش به الأعيان و يتميّز بها غيرها. ذلك ضربان أحدهما محسوس يدركه الخاصّة و العامّة، بل يدركه الإنسان و كثير من الحيوان ـ كصورة الإنسان و الفرس و الحمار ـ بالمعاينة. و الثاني معقول يدركه الخاصّة دون العامّة كالصّورة الّتي اختصّ الإنسان بها من العقل و الرويّة و المعاني الّتي خصّ بها شيء بشيء. و إلى الصورتين أشار بقوله تعالى: «ثمّ صوّرناكم» [الأعراف/١١] «و صوّركم فأحسن صوركم» [غافر/٦٤] و قال: «في أيّ صورة ما شاء ركّبك»، «يصوّركم في الأرحام» [آل‌عمران/٦]. انتهى. و قريب منه ما ذكره الرازيّ عن الواسطيّ و غيره.

أقول: هذا الاصطلاح، على فرض صحّته في الواقع، ليس من مصاديق الصّورة بالمعنى اللّغويّ. و إنّما هو تفسير بالرّأي و قول جزاف باطل. مضافاً إلى أنّ القول بالصّور النوعيّة مخدوش بحسب البرهان أيضاً. و الخوض فيه خروج عن البحث التفسيريّ.

ثمّ لايخفى أنّ المصوّر من أسمائه تعالى الحسنى؛ و التصوير و الصّورة من أفعاله تعالى و من شؤون ربوبيّته ـ سبحانه. و قد مجّد بذلك نفسه القدّوس في كتابه الكريم. قال تعالى:

---

١ ـ و الحقّ أنّ الرّوح ليس حقيقةً مجرّدةً نوريّةً؛ بل الأنوار المجرّدة من العقل و الشعور و الحياة و القدرة خارجة عن ذات الروح؛ تفاض من الله ـ سبحانه ـ على الروح، فيعلم؛ فتقبض عنه، فيجهل. قال تعالى: «و نفس و ما سوّاها فألهمها فجورها و تقواها». و تنقيح البحث في ذلك خارج عن محلّ الكلام.

«هو الله الخالق البارئ المصوّر». (الحشر/٢٤)

«هو الّذي يصوّركم في الأرحام كيف يشاء». (آل‌عمران/٦)

«خلق السموات و الأرض بالحقّ و صوّركم فأحسن صوركم». (التغابن/٣)

أقول: الآيات الكريمة صريحة في أنّ التصوير من أفعاله تعالى الحكيمة القيّمة؛ و بتدبيره ـسبحانهـ قد أعطى كلّ إنسان ما يشاؤه من الصّورة. ذلك بتدبير العليم الحكيم.

و لاريب أنّ هذه الصورة الموجودة و ما تقدّم منها من أوّل الدنيا و ما تأخّر إلى انقضائها، أحصاها الله تعالى بعلمه، يلقي و يعطي من هذه الصّور الحسنى من يشاء ما شاء منها تفضّلاً و تكرّماً، من غير استحقاق و لااستيجاب، بمشيّته و تقديره و إرادته ـجلّ شأنهـ كما هو صريح الآية المبحوثة و غيرها من الآيات الواردة في هذا الباب. و كلّها إبداعيّة غير مكتسبة عن مثال سابق. في الصحيفة المباركة السجّاديّة /٢٤٥ قال:

«... و صوّرت ما صوّرت من غير مثال. و ابتدعت المبتدعات بلا احتذاء.»

قال الزمخشريّ: إن قلت: هلّا عطف هذه الجملة كما عطف ما قبلها؟ قلت: لأنّها بيان لعدلك. (الكشّاف/٤/٥٧١)

أقول: قد وهم الزّمخشريّ أنّ التعديل و التّصوير أمر واحد و قوله تعالى: «في أيّ صورة ما شاء ركّبك» بيان و شرح للتّعديل. و لم يتفطّن أنّ التعديل غير التّصوير. فإنّ التعديل هو حيث تركيب كلّ واحد من أعضاء الإنسان و أعصابه و عروقه، لأجل الانتفاع بها و رفع حوائجه و طلب مصالحه و دفع ما يرد عليه ممّا يؤذيه و يضرّه؛ و التّصوير هو نظم الأعضاء و نضدها بحيث يوجب جودةً و حسناً. فالتعديل غير التصوير. و العناية غير العناية. و قد أكرم الله بهذه الصّورة الإنسان دون غيره من الحيوان. و السرّ في خطأ الزمخشريّ أنّ متعلّق التصوير و التعديل أمر واحد و لم يشعر أن الفرق بينهما من جهة اخرى.

قوله تعالى: «ما شاء ركّبك» تصريح بما ذكرنا في الآيات المتقدّمة من أنّ التصوير بمشيئة تعالى و تقديره و إرادته من غير استيجاب؛ و لو شاء غير هذا، لفعل.

قال في المجمع ٤٤٨/١٠: يجوز أن تكون «ما» مزيدةً مؤكّدةً و المعنى: في أيّ صورة ما شاء ركّبك؛ إمّا طويلاً و إمّا قصيراً و إمّا كذا و كذا.... و يجوز أن تكون «ما» في معنى الشرط و الجزاء فيكون المعنى: في أيّ صورة ما شاء أن يركّبك فيها ركّبك.

و في نور الثقلين ٥٢١/٥، عن تفسير القمّي: «في أيّ صورة ما شاء ركّبك» قال: لو شاء ركّبك على غير هذه الصّورة. و في المجمع ٤٤٩/١٠ مثله عن الصادق -عليه السّلام.

و في نور الثقلين ٥٢٢/٥: في أمالي شيخ الطّائفة (قده) بإسناده إلى أبي جعفر الباقر -عليه السّلام- حديث طويل و فيه أنّ النبيّ -صلّى الله عليه و آله- قال لعليّ -عليه السّلام-: ما أوّل نعمة أبلاك الله -عزّ و جلّ- و أنعم عليك بها؟ قال: أن خلقني -جلّ ثناؤه- و لم أك شيئاً مذكوراً. قال: صدقت -إلى قوله:- فما الثالثة؟ قال: أن أنشأني -فله الحمد- في أحسن صورة و أعدل تركيب. قال: صدقت.

و في المجمع ٤٤٩/١٠: و روي عن الرضا -عليه السّلام- عن آبائه، عن النبيّ -صلّى الله عليه و آله و سلّم- أنّه قال:

> «.... إنّ النطفة إذا استقرّت في الرّحم، أحضرها الله كلّ نسب بينها و بين آدم. أما قرأت هذه الآية: «في أيّ صورة ما شاء ركّبك»؟! أي: بينك و بين آدم.»

و رواها الرازيّ في تفسيره ٨١/٣١، و جعل مفادها أحد الأقوال في المسألة.

أقول: الحديث المذكور لاينافي ما ذكرناه، ممّا هو مسلّم في سنّة الله الحكيمة من بداعة الإيجاد و التصوير في كلّ ما صوّره و أوجده. فإنّ إلقاء الشبه بين الأنساب و الأرحام في بعض الجهات لاينافي البداعة. فإنّ في تصوير شبه الأقارب جهات أخرى فارقة مميّزة تؤكّد صنع البداعة و الابتكار في السنّة الإلهيّة. فالشبه

بين الأرحام و الأقارب في بعض من الصّور بينهم، بل في الأخلاق و الحالات، و كذلك تأثير بعض الأغذية و الأماكن، كلّها ممّا يقع في طريق قضائه تعالى. و له تعالى أن يجري قضاءه في التصوير و الإيجاد من هذه الطرق و من غيره أيضاً. فهذه المقتضيات و التأثيرات الطبيعيّة الّتي تقع في مسير قضائه تعالى، إنّما هو في طول القدرة لا في عرضها، و القدرة حاكمة عليها. و له تعالى أن يتوصّل إلى الإيجاد و التصوير الإبداعي و خلق الصّور على الأجسام بهذا السبب، و إبدائه من هذا المسير. و له تعالى يجعل سبباً لسبيل آخر إلى التصوير و الإيجاد.

قوله تعالى: «كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ(٩)».

بيان: قد تقدّم أنّ الآيات السّابقة في مقام الاحتجاج على المغترّين و تقريعهم بأنّ الله ـ سبحانه ـ قد تفضّل و بذل في وجودهم و تصويرهم غاية الإحكام و نهاية الإتقان فهل يجوز أن يكون جزاء هذا الفضل و الإحسان بالعصيان و الكفران؟! و قوله تعالى: «كلّا بل تكذّبون» توبيخ آخر و تعريض بأنّ كفرانهم و اغترارهم بالله الكريم، بعد وضوح البلاغ و البيان و سطوع البرهان، ليس لأجل ضعف الحجّة و وهن الدلالة، بل للجاج و عناد و تكذيب عمديّ للدّين و الشريعة الإلهيّة.

و قيل: إنّ المراد من الدين في المقام هو الجزاء. و ما ذكرناه هو الأظهر. فإنّ مورد الاحتجاج و محلّ النقض و الإبرام، هو التذكير بالله و بتوحيده و بشؤون جلاله، و التحذير عن الاغترار به و بساحته الكريمة ـ جلّ ثناؤه.

و قيل في تفسير «كلّا»: إنّ معناها: ارتدعوا و انزجروا. و قيل: معناها: إنّه ليس الأمر كما يقولون إنّه لا بعث و لا نشور. و قيل: إنّ معناها: إنّكم لا تستقيمون على توجيه نعمتي عليكم و إرشادي إيّاكم.

قوله تعالى: «وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ(١٠) كِراماً كَاتِبِين(١١) يَعلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ(١٢)».

بيان: الآيات الكريمة في سياق التهديد، سيّما للمكذّبين، بقرينة عطفها على الآية السّابقة. أي: أيّها المتهاونون بجلاله تعالى، إنّ عليكم منّا راصدين و مراقبين

يحفظون عليكم أعمالكم؛ دقيقها و جليلها. و في التعبير بـ «إنّ» المؤكّدة و اللّام، اهتمام و عناية لمفاد الآية الكريمة و حفظ الأعمال و ضبطها.

و قد اهتمّ ـ سبحانه ـ و اعتنى بشأن هؤلاء الحفظة و أثنى عليهم ثناءً جميلاً بقوله: «كراماً» و الكرام جمع كريم.

و قال في رياض السّالكين ۹۳/۳ في دعائه ـ عليه السّلام ـ على حملة العرش و الملائكة، في تفسير قوله ـ عليه السّلام ـ: «السفرة الكرام البررة» ـ الدّعاء: و المراد بكونهم كراماً، أنّهم أعزّاء على الله و متعطّفون على المؤمنين، مستغفرون لهم. و صرّح تعالى بأنّه يفيض عليهم من علمه ما يعلمون به على نحو العيان الحقيقي أعمال العباد؛ ظواهرهم و سرائرهم، و به يحفظونها، و به يكتبونها. و في هذا البيان دلالة على كرامتهم عند الله، و أمانتهم و عصمتهم و طهارتهم من حيث ما يعلمون و ما يكتبون؛ أعني: من حيث العلم و العمل.

و في دعائه ـ عليه السّلام ـ لبعض من أصناف الملائكة قال:

«و صلّ عليهم صلاةً تزيدهم كرامةً على كرامتهم و طهارةً على طهارتهم.»

و الإتيان بلفظ الجمع في صفاتهم و نعوتهم بقوله: «كراماً» و «حافظين» و «كاتبين» و «يعلمون»، لعلّه باعتبار الملائكة الموكّلين على بني آدم بمجموعهم.

و يمكن أن يقال: إنّ لكلّ نفس من بني آدم عدّةً من الملائكة الموكّلين على حفظ أعمالهم؛ ملكين بالنهار، و ملكين باللّيل. و يدلّ على ذلك عدّة من الرّوايات في تفسير قوله تعالى: «أقم الصّلاة لدلوك الشمس إلى غسق اللّيل و قرآن الفجر إنّ قرآن الفجر كان مشهوداً». (الإسراء/۷۸)

في نور الثقلين ۲۰۱/۳، عن الكافي بإسناده عن إسحاق بن عمّار قال:

قلت لأبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ: أخبرني بأفضل المواقيت في صلاة الفجر.

قال: مع طلوع الفجر. إنّ اللّه يقول: «و قرآن الفجر إنّ قرآن الفجر كان

مشهوداً». يعني صلاة الفجر؛ تشهده ملائكة اللّيل و ملائكة النهار.

و فيه في تفسير العيّاشي عن زرارة و حمران و محمّدبن مسلم، عن أبي‌جعفر و أبي‌عبدالله -عليهما السّلام- عن قوله: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق اللّيل».... «و قرآن الفجر» قال: صلاة الصبح. و أمّا قوله: «كان مشهوداً» قال: تحضره ملائكة اللّيل و النّهار.

و فيه ٢/ ٢٠٢، عن علل الشرائع مسنداً إلى سعيدبن المسيّب، عن عليّ‌بن الحسين -عليهما السّلام- فقلت له: متى فرضت الصّلاة على المسلمين على ما هم اليوم عليه؟ قال: فقال:

«.... يشهدون مع رسول الله -صلّى الله عليه و آله- صلاة الفجر. لذلك قال -عزّ و جلّ-: «و قرآن الفجر إنّ قرآن الفجر كان مشهوداً». يشهده المسلمون. و يشهده ملائكة النّهار و ملائكة اللّيل.»

أقول: و في تفسير الآية روايات نافعة في المقام. فعلى هذا، فلا مانع أن يقال: و إنّ على كلّ منكم لحافظين.

في البحار ٥/ ٣٢٢، عن النهج قال -عليه السّلام:

«اعلموا عباد اللّه، أنّ عليكم رصداً من أنفسكم، و عيوناً من جوارحكم، و حفّاظ صدق يحفظون أعمالكم و عدد أنفاسكم، لاتستركم منهم ظلمة ليلة داج، و لايكنّكم منهم باب ذو رتاج.»

أقول: «باب ذو رتاج» قيل: أي: مغلق. و في الحديث الشريف دلالة على ما تفيده الآية الكريمة من أنّ الله -سبحانه- علّمهم من علمه ما يعرفون به أعمال بني آدم، و ليس شيء من أعمالهم مستوراً عنهم، و لايحول بين علمهم و أعمال بني آدم حائل. و صرّح أيضاً أنّهم حفّاظ صدق لايخطئون في أعمالهم و لايكذبون.

و فيه أيضاً ص٣٢٦، عن النهج قال -عليه السّلام-:

«فاتّقوا اللّه الّذي أنتم بعينه، و نواصيكم بيده، و تقلّبكم في قبضته. إن أسررتم، علمه. و إن أعلنتم، كتبه. و قد وكّل بذلك حفظةً كراماً

لايسقطون حقاً، و لايثبتون باطلاً.»

أقول: فيه دلالة على ما تفيده الآية الكريمة على أمانتهم و قداستهم.

و فيه أيضاً ص۳۲۳، عن الاحتجاج: سأل الزنديق الصادق -عليه السّلام-: ما علّة الملائكة الموكّلين بعباده يكتبون عليهم و لهم؟! و الله عالم السرّ و ما هو أخفى! قال -عليه السّلام-:

استعبدهم بذلك. و جعلهم شهوداً على خلقه، ليكون العباد لملازمتهم إيّاهم، أشدّ على طاعة اللّه مواظبةً، و عن معصيته أشدّ انقباضاً. و كم من عبد يهمّ بمعصية، فذكر مكانها، فارعوى و كفّ فيقول: ربّي يراني و حفظتي بذلك تشهد.

و إنّ اللّه برأفته و لطفه أيضاً، وكّلهم بعباده؛ يذبّون عنهم مردة الشّياطين و هوامّ الأرض و آفات كثيرة، من حيث لايرون، بإذن اللّه؛ إلى أن يجيء أمر اللّه -عزّ وجلّ.

قال تعالى:

«و هو القاهر فوق عباده و يرسل عليكم حفظةً حتّى إذا جاء أحدكم الموت توفّته رسلنا و هم لايفرّطون؛ ثمّ ردّوا إلى اللّه مولاهم الحقّ ألا له الحكم و هو أسرع الحاسبين». (الأنعام/٦١ و ٦٢)

بيان: الآيات الكريمة في مقام تمجيده تعالى، و بيان اقتداره و سلطانه على عباده. أي: هو الّذي قاهر على عباده و مقتدر عليهم كيف ما يقلّبهم. و هو الّذي يرسل عليهم رسلاً حفظةً كراماً يكتبون أعمالهم و يحصونها عليهم و لهم. و ليس المراد أنّه تعالى يرسل حفظةً يحفظكم عن الحوادث و الآفات. و إلاّ لكان المناسب تعبيراً: يرسل لكم حفظةً.

قال المحقّق شبّر في تفسيره ۳۰۱/۱: و فيه لطف بعباده إذا علموا أنّ أعمالهم تكتب و تعرض يوم القيامة، لكان أزجر عن الذنب.

أقول: هذا الّذي ذكره قريب من مفاد الحديث الّذي أوردناه عن الاحتجاج

عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ في جواب مسألة الزنديق.

و قال تعالى:

«إذا أذقنا الناس رحمةً من بعد ضرّاء مسّتهم إذا لهم مكر في آياتنا قل الله أسرع مكراً إنّ رسلنا يكتبون ما تمكرون». (يونس/٢١)

بيان: الآية الكريمة في مقام التهديد للكفّار و العصاة أنّهم بعد ما كشفنا البلاء و الضرّاء، و أذقناهم رحمةً منّا ـ أي: تمتّعوا و تلذّذوا بها ـ أخذوا في الطّغيان و المكر و الخيانة. ثمّ هدّدهم ـ سبحانه ـ أنّ مكرهم لا يخفى علينا؛ فإنّ رسلنا يكتبون ما يمكرون بنا.

إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٨﴾ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ﴿١٩﴾

قوله تعالى: «إنَّ الأَبْـرَارَ لَفي نَعيمٍ (١٣)».

الأبرار جمع برّ ـ بفتح الباء و تشديد الراء ـ صفة مشبّهة أصله برر وزان خشن ـ و المفعول منه مبرور. قال في القاموس ١/٣٧٠: البرّ... الخير و الاتّساع في الإحسان... و الصّدق و الطّاعة.

قوله تعالى: «وَ إنَّ الفُجَّارَ لَفي جَحيمٍ (١٤)».

قال في القاموس ٢/١٠٧: و الفجر: الانبعاث في المعاصي و الزّنا؛ كالفجور فيهما.

أقول: و في التعبير بالانبعاث دلالة على عدم مبالاة الفاجر في ارتكاب المعاصي و التجرّي فيه. و العناية الملحوظة في التّعبير بالفاجر، هو حيث خروجه عن حريم

العفاف و هتكه ستور الحياء.

فالأبرار هم المطيعون أو المحسنون؛ و الفجّار هم الخارجون عن حريم الحياء، و الهاتكون ستور العفاف، المتجاهرون في ارتكاب المعاصي. و الآيات الكريمة في مقام البشرى و التقدير للمحسنين، و في مقام أنّهم في النعيم مقيمون دائمون، و في مقام الإنذار و التحذير على الفاجرين و المجرمين بدخولهم الجحيم و خلودهم فيها.

قوله تعالى: «يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ (١٥)».

صلي النّار -مثل رضي-: قاسى حرّها.

قوله تعالى: «وَ مَاهُمْ عَنْهَا بِغَائبينَ (١٦)».

أي: دائمون فيها و لايخرجون منها بوجه أبداً. و في الآيات الكريمة دلالة على خلود الأبرار في النعيم و خلود الفجّار في الجحيم.

فإن قلت: الفجّار هو جمع محلّى بالألف و اللّام الدالّة على العموم و الاستغراق. و كذلك إطلاق قوله تعالى: «و ما هم عنها بغائبين» شامل لمطلق الفجّار مسلماً كان أو كافراً و كانت الفجور صغيرةً أو كبيرةً. و قد خرج الفاجر بالصغيرة عن هذا العموم بإجماع المسلمين -بناءً على ما ذكره المتكلّمون- و بقي الباقي تحت العموم و الإطلاق. كما هو أحد القولين في المسألة.

و أجاب المحقّق الطوسيّ (قده) في تجريد الاعتقاد ٣٠٤/ و قال: الكافر مخلّد. و عذاب صاحب الكبيرة منقطع؛ لاستحقاقه الثّواب بإيمانه، و لقبحه عند العقلاء. و السمعيّات متأوّلة. و دوام العقاب مختصّ بالكافر.

أقول: و هذا الجواب إنّما هو بناءً على استحقاق الثواب على الإيمان و العمل. و اعتمد على ذلك في التبيان و المجمع أيضاً. و مراده (قده) من الأدلّة السمعيّة العمومات من الآيات؛ مثل الآية المبحوثة، و قوله -تعالى شأنه-: «و من يعصِ الله و رسوله و يتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها» (النساء/١٤) و أمثالها من الآيات.

و لايخفى ضعف الإشكال و ضعف الجواب أيضاً. لأنّ العمومات و المطلقات الدالّة على دوام عقاب أهل الكبائر من الموحّدين، كلّها في معرض التقييد

و التخصيص؛ و لا يجوز التمسّك بها للاستظهار و الاستنباط، قبل الفحص عن مخصّصاتها و مقيّداتها. فليس في الآيات ما تدلّ على دوام عقاب مقترفي الكبائر من المسلمين، بعد الرجوع إلى تفاصيلها و مخصّصاتها. قال تعالى:

«قل يا عبادي الّذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إنّ الله يغفر الذنوب جميعاً إنّه هو الغفور الرّحيم». (الزمر/٥٣)

«إنّ الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء». (النساء/٤٨)

و في المجمع ٥٠٣/٨، عن أمير المؤمنين -عليه الصلاة و السلام- في قوله تعالى: «يا عبادي الّذين أسرفوا على أنفسهم» قال:

ما في القرآن آية أوسع من «يا عبادي الّذين أسرفوا» -الآية.

و في نور الثقلين ٥٩٥/٥: و روى حريث بن شريح، عن محمّد بن علي، ابن الحنفيّة أنّه قال:

«يا أهل العراق! تزعمون أنّ أرجى آية في كتاب اللّه -عزّ و جلّ-: «يا عبادي الّذين أسرفوا على أنفسهم» -الآية. و إنّا أهل البيت نقول: أرجى آية في كتاب اللّه: «و لسوف يعطيك ربّك فترضى». [الضحى/٥] و هي و اللّه الشفاعة. ليعطينّها في أهل لا إله إلّا اللّه حتّى يقول: ربّ رضيت.»

أقول: لا إشكال في أنّ قوله تعالى: «يا عبادي الّذين أسرفوا...» أوسع آية و أرجاها في كتاب الله؛ إلّا أنّه لا بدّ من تقييدها بالمشيّئة، إذ لا يغفر أحداً إلّا بمشيئته.

و أمّا قول محمّد بن علي -عليه السّلام- أنّ أرجى آية في كتاب الله: «ولسوف يعطيك ربّك فترضى» إنّ الشفاعة و إن كانت لا تقع إلّا بإذن الله و تنفذ عن مشيئته تعالى، إلّا أنّ الآية وعد من الله -سبحانه- لرسوله و حبيبه أن يبعثه المقام المحمود و يمكّنه من كرسيّ الكرامة، فيأذن له في الشفاعة حتّى يرضى. فهو -سبحانه- صادق الوعد و لا يخلف الميعاد، فتتحقّق المغفرة. فقد شاء -سبحانه- أن يغفر من للمذنبين حتّى يرضى رسوله. فعلى ذلك، فأرجى آية في كتاب الله قوله تعالى: «و لسوف يعطيك ربّك فترضى».

و هذه الآيات و إن كانت في مورد المغفرة دون الخلود و عدمه، إلاّ أنّ تحقّق المغفرة كافٍ في رفع العذاب، فضلاً عن الخلود فيه. قال تعالى:

«إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم و ندخلكم مدخلاً كريماً». (النساء/۳۱)

فالآية الكريمة صريحة في أنّ الله ـ سبحانه ـ يثيب و يجازى من اجتنب الكبائر بتكفير سيّئاته الصغائر. فسبحانه من إله ما أرحمه و أكرمه! فالآية الكريمة محكمة دالّة على أنّ الصّغائر يكفّرها الله ـ سبحانه ـ ثواباً لمن اجتنب الكبائر. فلا ينبغي التمسّك لعدم الخلود في الصغائر بالإجماع. فإنّ الإجماع مع وجود الدليل يكون إجماعاً مدركيّاً.

و أمّا ضعف الجواب؛ فقد عرفت أنّه مبنيّ على القول باستحقاق الثواب على الإيمان و الأعمال. و هو ضعيف. لأنّ فائدة الإيمان و الأعمال عائدة إلى نفس المكلّف، لا إلى الله ـ سبحانه. فأيّ فائدة فيها تعود إلى الله تعالى، كي يطالب و يؤاخذ بعوضها؟!. و ما أمرهم ـ سبحانه ـ بالعبادة و الإيمان كي ينتفع بها. فهو ـ سبحانه ـ غنيّ عن عبادة العابدين. فهو تعالى هو المطالب ـ بكسر اللّام ـ فلا يقضي دينه أحد أبداً. فهو ـ سبحانه ـ متفضّل على عباده بوضع التكاليف العباديّة.

توضيح ذلك: إنّ الإيمان و الإقرار به تعالى و بوحدانيّته و شؤون ذاته و نعوته، بعد المعرفة به تعالى، واجب بذاته، لا بجعل جاعل. و أمّا التّكاليف العباديّة، فهو متفضّل على عباده، حيث أذن لهم أن يقوموا بين يديه و يكلّموه و يناجوه و يفيضوا إليه تعالى حوائجهم و أسرارهم و أن يتقرّبوا و يتشرّفوا إليه تعالى بالامتثال و الانقياد له تعالى. و بعبارة أخرى: هو تحكيم شؤون العبوديّة بين العباد و معبودهم و المربوبين مع ربّهم. و هذا هو الغاية الأقصى و المقصد الأسنى للعابدين الطّالبين فلا محصّل أن يطالب تعالى بأجور تلك العبادات و يأخذ أثمانها.

قوله تعالى: «وَ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (۱۷) ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (۱۸)».

الخطاب لرسول الله -صلّى الله عليه و آله- و بوساطته لكلّ من عقل الخطاب. و إفراده -صلّى الله عليه و آله- للخطاب، للتّشريف. و قد كان -صلّى الله عليه و آله- أعرف الخلق و أدراهم بيوم الدّين و أهواله و أفزاعه؛ و قد كان قبل نزول هذه الآية مأموراً بالبلاغ و الدّعوة إلى اليوم الآخر و الحشر و البعث، و بالإنذار من شدائد ذلك اليوم و أهواله. فليس المراد نفي علمه -صلّى الله عليه و آله- بيوم الدّين. بل الظّاهر أنّ المراد تهويل الأمر.

و كذلك الكلام في إعادة التهويل ثانياً لإيفاء التذكير على تفخيم الحادثة القارعة، و على شدّة ما يجري على النّاس، و على شدّة ما يواجهون به من النّبأ العظيم في هذا الاحتفال الكبير؛ حيث اجتمع فيه الأوّلون و الآخرون، سيّما عظماء الموحّدين و رؤوس الجبابرة المتكبّرين؛ و قد أخذوا بالمحاسبة و المجازاة و إنفاذ الحكومة العادلة في النّاس في كلّ شأن و في كلّ شخص إلاّ من شملته العناية الإلهيّة و أدركه الصّفح الجميل و الحساب اليسير.

قال الرازيّ في تفسيره ٨٥/٣١ في تفسير المقام: قال بعضهم: هو خطاب للكافر على وجه الزّجر له. و قال الأكثرون: إنّه خطاب للرّسول. و إنّما خاطبه بذلك، لأنّه ما كان عالماً بذلك قبل الوحي.

أقول: لم يعرف القائل أنّ ما تشتمل عليه الآيات الكريمة من المعارف الجليله و الحقائق الأصيلة في قوله تعالى: «يوم لاتملك نفس» على ما سيجيء تفسيره -إن شاء الله- لاتكون خطاباً للكافر. و امّا من قال: «إنّه خطاب للرسول....» فإنّه لم يفرّق بين الخطاب للتشريف و إفاضة شيء من العلوم إليه -صلّى الله عليه و آله- و بين الخطاب للزّجر و التّوبيخ. و لم ينتبه أنّه لايستقيم نسبة الجهالة إليه -صلّى الله عليه و آله- في موطن هذا الخطاب، بعد تشرّفه بمنصب النبوّة و تحمّله أثقال الرسالة. و قوله: إنّه ما كان عالماً بذلك قبل الوحي، لاطائل تحته. و قد زعم هذا القائل أنّه كان شخصاً عاديّاً قبل الوحي؛ و لم يشعر أنّه تعالى أدّبه حتّى قوّمه على ما أراد و مكّنه و يسّر له تلقّي النبوّة و أخذ الرسالة مؤيّداً بروح القدس. أي ما صار الرجال الكرام رسلاً و أنبياءً إلاّ بعد ما كانوا واجدين لروح القدس الّذي به

يعرف كلّ شيء.

قوله تعالى: «يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيئاً».

بيان: من قرأ بنصب اليوم، فعلى إضمار اُذكر و نحوه. و من قرأه بالرّفع، فعلى أنّه بدل أو بيان من اليوم في «يوم الّدين». أي: إنّ يوم الّدين يوم الّذي لايملك أحد لنفسه و لنفس أخرى شيئاً من التّصرة و الشفاعة و الفدية و لاحميم و لاخليل؛ و قد ضلّت عنهم آلهتهم و تبرّأ الّذين اتُّبعوا من الّذين اتّبعوا.

قوله تعالى: «وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّهِ(١٩)».

بيان: ليس المراد أنّ الأمر في هذا اليوم لله، و في غيره من الأيّام لغيره تعالى، أو له تعالى و لغيره ـ سبحانه. بل ربّنا ـ جلّ مجده ـ هو المتفرّد و المتوحّد بمالكيّة الأمر اليوم و في يوم الدين، في عرض سواء من غير فرق بين يوم و يوم. فالظاهر أنّ المراد منه هي مواقف الآخرة و أنه كيف يذلّ المستكبرين و يقبض عنهم القدرة و الكبرياء و يسلب عنهم المواهب و النعماء، فاستكانوا لعزّته. فتجلّت مالكيّته تعالى في هذا اليوم بأتمّ مجاليها ـ و كلّ مجاليها تامّة ـ فتصير ضروريّة عند الكلّ؛ يعرفها و يعترف بها جميع الناس؛ من عرفها في الدّنيا و من لم يعرف، و من لم يعترف. قال تعالى:

«و عنت الوجوه للحيّ القيّوم و قد خاب من حمل ظلماً». (طه/١١١)

«و خشعت الأصوات للرحمٰن فلا تسمع إلّا همساً». (طه/١٠٨)

فإن قلت: كيف يمكن نفي الشفاعة الّتي قامت على تحقّقها و وقوعها محكمات الكتاب و السنّة؟!

قلت: الشّفاعة المنتفية هي الشّفاعة من دون إذن الله و من دون أمره ـ جلّ شانه. و أمّا الشّفاعة الثابتة، فهي ما كانت بإذن الله و بأمره؛ سواء كانت في الدّنيا، أو في البرزخ و ما بعده من مواقف الآخرة إلى موقفها النهائيّ، من دون اختصاص بالدّنيا أو بالآخرة، أو بموقف خاصّ من مواقف الآخرة. فالمذنبون يستشفعون بأمر الله؛ و الشّافعون يشفعون بإذن الله. و هذا هو العبوديّة الحقيقيّة و التوحيد الخالص.

و الاستنكاف منه، استكبار على الله و على رسوله في مقابل أمره تعالى. قال تعالى:

«و لو أنّهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول لوجدوا الله توّاباً رحيماً». (النساء/٦٤)

«و إذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لوّوْا رؤوسهم و رأيتهم يصدّون و هم مستكبرون». (المنافقون/٥)

٨٣. سورة المطفّفين

السّورة مكّـيّة. و في رواية ابن‌عبّاس أنّـها آخر سورة نـزلت بمكّة بعد العنكبوت. (مجمع البيان ١٠/٤٠٥) و صدر السّورة الكريمة الراجع إلى الكيل و الميزان، لادلالة فيه على أنّها مدنيّة. و سيأتي مزيد توضيح لذلك، في البحث عن الرّوايات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾ أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ ﴿٤﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥﴾ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦﴾

قوله تعالى: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ (١)».

قيل: الويل كلمة دعاء بالهلاك على المطفّفين. و واضح أنّ معنى الدّعاء منه تعالى، عين حكمه تعالى و قضائه العادل الحقّ و تقدير نقمته و بأسه على المطفّفين. و كذا في سائر من موارد دعائه ـ سبحانه ـ على أحد بالويل و الثّبور. فلا يعقل في دعائه تعالى انتظار الاجابة

في نور الثقلين ٥٢٧/٥: في تفسير عليّ بن إبراهيم... و في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال:

«نزلت على نبيّ اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ حين قدم المدينة و هم يومئذ أسوأ الناس كيلاً. فأحسنوا الكيل. فأمّا الويل؛ فبلغنا ـ و اللّه أعلم ـ أنّه بئر في جهنّم.»

أقول: الرّواية ضعيفة. و التّعبير بقوله ـ عليه السّلام ـ: «فبلغنا ـ و الله أعلم ـ...» غير مناسب لمقام الإمام الباقر ـ عليه السّلام. و على فرض الصحّة تكون بئر جهنّم من مصاديق الويل، لا معناه المتعارف. و منه يعلم وهن الاستدلال بها على كون السّورة مدنيّةً. و كيف كان، فالدعاء منه تعالى تهديد و وعيد شديد منه على من دعاه من المطفّفين.

قال في القاموس ١٦٨/٣: التّطفيف: القليل و غير التّام.

قوله تعالى: «الَّذينَ إذَا اكْتَالُوا عَلَى النّاس يَسْتَوْفُون(٢)».

قيل: إنّه لا فرق بين اكتال و كال بحسب المعنى.

أقول: الظّاهر أنّ في اكتال عناية القبول و إعمال رذيلة الحرص و السعي في الاستيفاء و استكمال الكيل. ذكره في زبدة البيان بتوضيح منّا.

و قوله: «على النّاس» متعلّق بـ«اكتالوا». و «على» بمعنى من. أي: اكتالوا من أموال الناس لأنفسهم. قال ابن هشام في المغني ١٩١/١ في تعداد معاني «على»: السّادس: موافقة «من»؛ نحو: «إذا كتالوا على النّاس يستوفون».

و الظّاهر من الآية الكريمة شمول التوبيخ و الويل للمستوفين و المخسرين. و استشكل عليه أنّ استيفاء الحقّ عن الغير، لا يمكن القول بتحريمه. قال المحقّق الأردبيلي في زبدة البيان/٤٣٨: و ذكر الاستيفاء هنا لزيادة قبح النقص حينئذ. يعني يأخذ لنفسه تامّاً و يعطي ناقصاً؛ لأنّه أيضاً حرام؛ و إن كان مرجوحاً. فإنّ عدم الاستقصاء و الاستيفاء و إعطاء الزائد و أخذ الناقص مطلوب شرعاً.

أقول: ما ذكره (قده) ضعيف. فإنّ الموضوع في قوله تعالى: «إذا اكتالوا»

و في قوله: «إذا كالوهم أو وزنوهم» هم المطفّفون الّذين يريدون انقاص أموال الناس عند استيفاء حقوقهم مع الزيادة، و كذلك الّذين يعطون حقّ النّاس ناقصاً. و ليس المراد من الاستيفاء، استيفاء حقّهم من غير تطفيف. فإنّ ذلك الغرض خارج عن موضوع الآيتين. و إن أبيت و تشبّثت بإطلاق قوله تعالى: «يستوفون»، فيكفي في تقييد هذا الإطلاق الأدلّة المنفصلة الدالّة على تحريم أخذ أموال الناس بالسّرقة و الخيانة شرعاً و عقلاً.

قوله تعالى: «وَ إِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ(٣)».

بيان: ضمير الجمع راجع إلى الناس. و الظاهر أنّ هذا الضمير في محلّ النصب بنزع الخافض. و الجارّ متعلّق بقوله: «كالوا». أي: إذا كالوا للناس شيئاً. و هذه الجملة عطف على الجملة السّابقة. و الفاعل في كلتا الجملتين ـ«اكتالوا» و «كالوا»ـ المطفّفون.

و قيل: إنّه بحذف المضاف. أي: إذا كالوا مكيلهم، أو وزنوا موزونهم.

و قيل: إنّ هذا الضّمير تأكيد من الفاعل في الجملتين.

أقول: و كلا الوجهين في غاية السقوط. لأنّ المراد في الآية أنّ أهل التّطفيف إذا اكتالوا من النّاس لأنفسهم، يستوفون؛ و إذا كالوا من أنفسهم للنّاس، يخسرون. فلابدّ من ذكر اللّام تحفّظاً لهذه العناية. و واضح أنّ هذه اللّام في مقابل «على» في قوله تعالى: «على الناس». و لو قلنا بحذف المضاف، أو أنّ الضمير تأكيد من الفاعل في قوله تعالى «كالوهم أو وزنوهم» تفوت تلك العناية و يختلّ نظام كلامه تعالى.

فالمتعيّن هو الوجه الّذي ذكرناه؛ و ملخّصه: إنّ الآية الكريمة قد أفادت تحريم الاستيفاء من الغير في مورد الانقاص، و كذلك تحريم الانقاص في مورد الاستيفاء لكلّ واحد من المتعاملين، على نحو القضيّة الحقيقيّة. و هو القدر المتيقّن من دلالة الآية؛ لأنّ ذكر الاستيفاء في الآية للتمهيد لبيان قبح الانقاص. ضرورة أنّ معنى الاستيفاء غير معنى الإيفاء الّذي هو مفاد الآيات الّتي نتلوها عليك عن قريب ـإن شاء الله. فإنّ معنى الإيفاء هو الإتمام و الإكمال؛ و الاستيفاء هو طلب الزّيادة على

الإطلاق. فالآية الكريمة ظاهرة بشمول الويل على المستوفين و المخسرين.

و في القرآن الكريم آيات أخرى قريبة المفاد من هذه الآية الكريمة. قال تعالى:

«و إلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بيّنة من ربّكم فأوفوا الكيل و الميزان و لا تبخسوا الناس أشياءهم و لا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم...». (الأعراف/٨٥)

«و إلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره و لا تنقصوا المكيال و الميزان إنّي أراكم بخير و إنّي أخاف عليكم عذاب يوم محيط* و يا قوم أوفوا المكيال و الميزان بالقسط و لا تبخسوا الناس أشياءهم و لا تعثوا في الأرض مفسدين». (هود/٨٤ و ٨٥)

«و أوفوا الكيل إذا كلتم و زنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير و أحسن تأويلاً». (الإسراء/٣٥)

«أوفوا الكيل و لا تكونوا من المخسرين* و زنوا بالقسطاس المستقيم* و لا تبخسوا النّاس أشياءهم و لا تعثوا في الأرض مفسدين». (الشعراء/١٨١-١٨٣)

بيان: قال في القاموس ٤/٤٠٠: و فى بالعهد -كوعى- وفاءً: ضدّ غَدَرَ، كأوفى. و الشّيء وُفيّاً -كصُليّ-: تمّ و كثر. فهو وفيّ و وافٍ.... و أوفى عليه: أشرف. و فلاناً حقّه: أعطاه وافياً. و فيه ١/١٧٠: العَيْث الإفساد. و فيه ٢/٣٧٩: القسط -بالكسر-: العدل. و فيه ٢/٢٤١: القسطاس -بالضمّ و الكسر-: الميزان، و أقوم الموازين، أو هو ميزان العدل أيّ ميزان كان.

قد أمر الله تعالى في هذه الآيات الكريمة بإيفاء المكيال و الميزان وافياً تامّاً. و مراده من إيفائهما إيفاء ما يكال بالكيل، و إيفاء ما يوزن بالوزن و الميزان. و قد نهى -سبحانه- عن البخس و النقص و الإخسار، و قرن ذكرها بالإفساد في الأرض؛ بل يمكن أن يقال: إنّ البخس بعينه هو الإفساد. و في عطف قوله تعالى: «و لا تفسدوا في الأرض» و قوله تعالى: «و لا تعثوا في الأرض مفسدين» على قوله:

«و لاتبخسوا الناس» إشعار بأنّ البخس بعينه هو الإفساد و الإخلال بنظام العدل.

و قد عرفت أنّ دعاءه تعالى بالويل على أهل التّطفيف، حكمه النافذ عليهم بعذاب الويل. و الويل معناه الهلاك الشّامل بإطلاقه عذابَ النّار. و كذلك لو قلنا إنّه بئر في جهنّم، أو وادٍ فيها، كما في بعض الرّوايات؛ أو قلنا إنّ الرّوايتين من باب بيان المصداق.

و على التقادير كلّها تدلّ الآية الكريمة على أنّ البخس في المكيال و الميزان من الكبائر. فإنّ كلّ ما توعّد عليه بالنار، من الكبائر؛ كما هو مفاد بعض الروايات الواردة في تعيين الكبائر.

في العيون ١٢٧/٢، بإسناده، عن الفضل بن شاذان في كتابه إلى المأمون قال:

«.... و اجتناب الكبائر؛ و هي قتل النفس الّتي حرّم اللّه تعالى.... و البخس في المكيال و الميزان....»

و في البحار ٢٩٩/١٠. عن الخصال مسنداً عن الأعمش، عن جعفر بن محمّد -عليهما السّلام- في حديث شرائع الدّين قال:

«و الكبائر محرّمة؛ و هي الشّرك بالله -عزّ و جلّ-... و البخس في المكيال و الميزان....»

و في الكافي ٣٢/٢، مسنداً، عن محمّد بن سالم، عن أبي جعفر -عليه السّلام- في حديث طويل قال فيه:

و أنزل في الكيل: «ويل للمطفّفين». و لم يجعل الويل لأحد حتّى يسمّيه كافراً. قال الله -عزّ و جلّ-: «فويل للّذين كفروا من مشهد يوم عظيم».

أقول: الاستدلال بهذه الرواية على كون التّطفيف كبيرةً، لايخلو من مناقشة؛ لكنّه لايخلو من التأييد و التّقريب.

و قال في كنز العرفان ٤١/٢: حيث إنّ إيفاء الكيل و الوزن واجب، ندب إلى إعطاء الراجح حذراً من النقص المحرّم. و من ذلك قال -صلّى الله عليه و آله- يا وزّان، زن و ارجح.

و في القلائد ٢٥٠/٢: و قد يستنبط من ذلك أنّه يستحبّ إعطاء الراجح و أخذ الناقص حذراً من الوقوع بموضع النّهي.... و يدلّ على ذلك ما رواه الشيخ عن حمّادبن بشير، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: «لا يكون الوفاء حتّى يميل الميزان». و في رواية أخرى: «لا يكون الوفاء حتّى يرجّح.»

أقول: لادلالة في هذه الروايات إلّا على حسن إعطاء الراجح. و أمّا استحباب أخذ الناقص، فلا دلالة و لاذكر له في المقام. كما أنّه لادلالة فيها على كراهة استيفاء الحقّ عند أخذه، كما تقدّم ذكره عن المحقّق الأردبيليّ (قده). نعم؛ لا إشكال في حسنه عقلاً؛ لأنّه إحسان محض و تورّع في الدّين. لأنّ استيفاء الحقّ تامّاً، مظنّة أخذ الزائد؛ فلا يكون مستحبّاً شرعيّاً.

قوله تعالى: «أَلَا يَظُنُّ أُولَـئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ(٤) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ(٥)».

بيان: قيل: إنّ الظنّ في المقام بمعنى الحسبان. و الاستفهام للإنكار و التعجّب. و وجه ذلك أنّ رفع العتب و الضّرر المحتمل واجب عقلاً. أي: كيف لايعتني هؤلاء المطفّفون بما يعرفون و يدركون بصراحة عقولهم التجنّب و التحرّز عن الضرر المحتمل.

و فيه أنّ عدم الاعتناء بالضّرر المحتمل، و إن كان مورداً للتقريع و التبكيت، إلّا أنّ ذلك إنّما هو إذا كان المخاطبون الكفّار و المرتابين و الشكّاكين. و أمّا إذا كان المخاطبون المسلمين و المنافقين المتظاهرين بالإسلام، فلا وجه لأن يقال: إنّه تعالى تشبّث في توبيخ المطفّفين من المسلمين لقاعدة رفع الضرر المحتمل.

بل الظّاهر: إنّ الآية الكريمة مسوقة للتوبيخ و الاحتجاج على هؤلاء الّذين يدّعون الإسلام، بما يعتقدون من العود إلى الله تعالى و الوقوف بين يديه ـ سبحانه ـ للحساب و المجازاة. و الاستفهام لإبراز الإنكار عليهم و للتعجّب من غباوة عقولهم و دناءة أخلاقهم و شرارة نفوسهم.

فإن قلت: المشهور عند المحقّقين من علماء الأصول: إنّ الكفّار مكلّفون بالفروع، كما أنّهم مكلّفون بالأصول.

قلت: الّذي يمكن أن يقال: إنّ الكفّار مكلّفون بالفروع عقاباً، لاخطاباً.

فالقدر المسلّم أنّ موضوع الخطابات في الفروع هم المسلمون، و المتسالمون من المنافقين، و أهل الضّلال بحسب الواقع. و أمّا الكفّار، فالواجب عليهم الإيمان بالله الّذي يعرفونه -سبحانه- ببداهة الفطرة و دلالة الآيات البيّنات، و الالتزام بعد ذلك بلوازم الإيمان. و إنّما يرتكبون الكفر الّذي هو حرام بذاته تشهّياً و استكباراً. و قد فوّتوا على أنفسهم قدرة الامتثال في أوامره تعالى و نواهيه -سبحانه- حيث سلبوا عن أنفسهم صلاحيّة إتيان العبادات على نحو المشروع و الوجه الصّحيح؛ فاستحقّوا بذلك صحّة العقاب و المؤاخذة. فإنّ الممتنع بالاختيار، لاينافي الاختيار.

في نور الثقلين ٥٢٧/٥: في كتاب الاحتجاج، للطبرسي عن أميرالمؤمنين -عليه السّلام- حديث طويل يقول فيه:

...مثل قوله: «بل هم بلقاء ربّهم كافرون». [السجدة/١٠] فسمّى البعث لقاءً. و كذلك قوله: «الّذين يظنّون أنّهم ملاقو ربّهم». [البقرة/٤٦] أي: يوقنون أنّهم مبعوثون. و مثله قوله: «ألا يظنّ أولئك أنّهم مبعوثون ليوم عظيم»؛ أي: أليس يوقنون أنّهم مبعوثون؟!

و في نور الثقلين ٤٠٧/٥: في كتاب الاحتجاج، للطبرسي (ره) عن أميرالمؤمنين -عليه السّلام- حديث طويل يقول فيه -عليه السّلام:

و أمّا قوله «و رأى المجرمون النّار فظنّوا أنّهم مواقعوها» [الكهف/٥٣]؛ يعني: تيقّنوا أنّهم داخلوها. و كذلك قوله: «إنّي ظننت أنّي ملاق حسابيه». [الحاقّة/٢٠] و أمّا قوله للمنافقين: «و تظنّون بالله الظّنونا» [الأحزاب/١٠] فهو ظنّ شكّ و ليس ظنّ يقين.

و فيه أيضاً: في كتاب التوحيد حديث طويل عن عليّ -عليه السّلام- يقول فيه- و قد سأله رجل عمّا اشتبه عليه من الآيات-:

«...فإنّ قوله: «إنّي ظننت أنّي ملاق حسابيه» يقول: إنّي ظننت أنّي أُبعث فأُجاب. و قوله للمنافقين: «و تظنّون بالله الظّنونا»؛ فهذا الظنّ ظنّ شكّ

و ليس الظنّ ظنّ يقين. و الظنّ ظنّان: ظنّ شكّ، و ظنّ يقين. فما كان من أمر معاد من الظنّ، فهو ظنّ يقين. و ما كان من أمر الدنيا، فهو ظنّ شكّ. فافهم ما فسّرت لك.»

أقول: هل تكون هذه الضّابطة الّتي ذكرها -عليه السّلام- بمعنى أنّ الظنّ في أمر المعاد كلّه قد استعمل في مورد اليقين؟ أو أنّ استعمال الظنّ في مورد اليقين ليس إلاّ في أمر المعاد، لاأنّ كلّ ظنّ استعمل في أمر المعاد، فهو بمعنى اليقين؟ يحتاج تحقيق ذلك إلى استقصاء موارد استعمال الظنّ في القرآن الكريم في أمر المعاد.

و على التقديرين، فيستدلّ بهذه الرّواية الشّريفة على استعمال الظنّ في مورد اليقين في الجملة أو على نحو الكلّيّة. و الأوّل ممّا لاريب فيه؛ و الأمثلة الّتي ذكرها -عليه السّلام- كافية في المقام. و من جملتها الآية المبحوثة.

و فيه أيضاً ص٤٦٥، عن الكافي، بإسناده إلى جابر عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- قال:

سألته عن قول اللّه -عزّ و جلّ-: «و قيل من راق‌ه و ظنّ أنّه الفراق». [القيامة/۲۷ و ۲۸] قال: . . . و أيقن بمفارقة الأحبّة.

قال: «و التفّت السّاق بالسّاق»؟ قال: التفّت الدّنيا بالآخرة.

«ثمّ إلى ربّك يومئذ المساق». قال: المسير إلى ربّ العالمين.

قوله تعالى: «مبعوثون ليومٍ عظيمٍ».

قال في لسان العرب ۱۱٦/۲: بَعَثَه يَبعَثُه بَعْثاً: أرسله وحده.... و بعثه من نومه بَعَثاً، فانبعث: أيقَظه و و أهبَّه.... و البعث في كلام العرب على وجهين: أحدهما الإرسال؛ كقوله تعالى: «ثمّ بعثنا من بعدهم موسى». معناه: أرسلنا. و البعث: إثارة باركٍ أو قاعدٍ؛ تقول: بعثتُ البعير فانبعث؛ أي: أثرتُه فثار.... و بَعَثَ الموتى: نَشَرهم ليوم البَعْث.

أقول: الظّاهر أنّ المراد في المقام هو النشر. و معنى الإيقاظ و الإثارة أيضاً متناسب و ملائم لغرض الآية.

و عظمة هذا اليوم ليس المراد أنّه لأجل طول المكث فيه و إن كان عظيماً من هذا الحيث أيضاً؛ بل لعظيم ما يقع فيه من قضائه و الحكمة البالغة الكاملة في خلقه و جعله معاداً و مآباً لجميع خلقه من الأوّلين و الآخرين و جعل الإيمان بهذا اليوم الآخر قريناً بالإيمان به -سبحانه- في كتابه.

قوله تعالى: «﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ(٦)﴾».

أراد من قيام الناس، قيامهم من قبورهم، بردّ أرواحهم إلى أجسادهم. و الظاهر أنّ قيامهم لرب العالمين؛ أي: للعرض عليه للمحاسبة و المجازاة. و الآية الكريمة محكمة من حيث حشر الأجساد من قبورهم و حياة تلك الأجساد البالية بالأرواح الحيّة الّتي تردّ بأمر الله -سبحانه- إليها؛ نظير قيامهم من مضاجعهم من النوم. و ليس المراد وجدانهم الحياة بعد الموت الّذي هو انخلاع الإنسان من المادّة. و ليس القيام من القبور كنايةً عن التلبّس بالحياة.

و في الآية الكريمة من التهديد الشديد لأهل التطفيف ما لا يخفى. في الصافي/٥٥٩، عن الكافي، عن الصادق -عليه السّلام- قال:

«مثل الناس يوم القيامة، إذا قاموا لربّ العالمين، مثل السهم في القراب؛ ليس له من الأرض إلاّ موضع قدمه، كالسّهم في الكنانة، لا يقدر أن يزول هاهنا و لا هاهنا.»

أقول: الرّوايات في وصف هذا القيام و شرحه كثيرة. و الغرض من إيراد هذا الحديث التذكّر و الاستبصار بأنّ المراد من هذا القيام نشرهم من القبور لربّ العالمين للعرض عليه -سبحانه- في موقف بعد موقف إلى الموقف النهائيّ؛ و هو العرض الأكبر على الله؛ و هو العرض للحساب.

كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ﴿٧﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ ﴿٨﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٩﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٠﴾ ٱلَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿١١﴾

وَمَا يُكَذِّبُ بِهِۦٓ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا۟ ٱلْجَحِيمِ ﴿١٦﴾ ثُمَّ يُقَالُ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿١٧﴾

قوله تعالى: «كَلَّا إنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ(٧)».

بيان: المشهور عند المفسّرين أنّ «كلّا» حرف ردع و زجر لما تقدّمه من الكلام، ثمّ يبتدأ بعدها بكلام جديد.

قال في التبيان ٢٩٨/١٠: و معنى الآية: ارتدعوا أيتها الكفّار و العصاة! و انزجروا عن المعاصي معاشر الكفّار! ليس الأمر على ما تظنّون؛ بل إنّ كتاب الفجّار لفي سجّين.

و قريب منه عبارة غيره من المفسّرين.

قال ابن هشام في المغني ٢٤٩/١، في تفسير «كلّا»: و هي عند سيبويه و الخليل و المبرّد و الزجّاج و أكثر البصريّين، حرف معناه الردع و الزجر؛ لامعنى لها عندهم إلّا ذلك. حتّى أنّهم يجيزون أبداً الوقف عليها و الابتداء بما بعدها. و حتّى قال جماعة منهم: متى سمعت «كلّا» في سورة فاحكم بأنّها مكيّة. لأنّ فيها معنى التّهديد و الوعيد؛ و أكثر ما نزل ذلك بمكّة. لأنّ أكثر العتوّ كان بها.

ثمّ أورد على ذلك ما ملخّصه: إنّ في القرآن آيات لايصحّ أن تكون «كلّا» فيها بمعنى الرّدع و الزّجر؛ مثل قوله تعالى: «في أيّ صورة ما شاء ركّبك* كلّا بل تكذّبون بالدّين» [الانفطار/٨ و ٩] و قوله تعالى: «يوم يقوم النّاس لربّ العالمين* كلّا إنّ كتاب الفجّار...» [المطفّفين/٦و٧] و قوله تعالى: «اقرأ باسم ربّك الّذي خلق*...* كلّا إنّ الإنسان ليطغى» [العلق/٦] و قوله تعالى: «ثمّ إنّ علينا بيانه* كلّا بل تحبّون العاجلة». [القيامة/١٩ و ٢٠] فلابدّ أن يقال: إنّ «كلّا» لها معانٍ أُخر. فاختلف في

تعيينها على أقوال: الأوّل: قال الكسائيّ و تابعوه: إنّها تكون بمعنى حقّاً. الثاني: قال أبوحاتم و تابعوه: إنها تكون بمعنى «ألا» الاستفتاحيّة. الثالث: قال النضربن شميل و الفرّاء و تابعوهما: إنّها تكون حرفاً بمعنى إي و نعم؛ مثل قوله تعالى: «و ما هي الّا ذكرى للبشر ه كلّا و القمر». [المدثّر/٣١ و ٣٢]

أقول: لاريب أنّ «كلّا» قد استعملت للرّدع و الزجر. ولكن لاوجه للالتزام بأنّه لامعنى لها غير الرّدع و ارتكاب التّأويل إذا لم تستعمل في مورد الردع. لأنّ ورودها في مورد «ألا» الاستفتاحيّة أيضاً شائع؛ كما ادّعاه ابن هشام. و أمّا ورودها في مورد «حقّاً» و في مورد «نعم»، فيتوقّف القول به على الاستقراء التامّ.

قال في المجمع ٤٥٢/١٠، في تفسير الآية المبحوثة: عند أبي‌حاتم سهل «كلّا» ابتداء يتّصل بما بعده على معنى حقّاً.

و قال في التّبيان ١٨٢/١٠، في تفسير قوله تعالى: «كلّا و القمر» أي: حقّاً. ثمّ أقسم بالقمر.

و الباحث الخبير يظفر بأزيد ممّا ذكرنا من موارد استعمال كلّا في غير الرّدع.

إذا تقرّر ذلك، ظهر أنّه لامانع أن يقال في قوله تعالى: «كلّا إنّ كتاب الفجّار»: أي: ألا إنّ كتاب الفجّار. بل هو الظّاهر في الآية؛ و لايصحّ أنّ تكون «كلّا» ردعاً و إبطالاً لقوله تعالى: «يوم يقوم الناس لربّ العالمين». و لا وجه لارتكاب التأويل و إرجاع الرّدع إلى صدر السّورة بعد الفصل الطويل. هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ الآيات الّتي بعد «كلّا» في شأن الكفّار و ما قبلها في شأن فسقة المسلمين ـ و لعلّ في شأن غيرهم أيضاً ـ و لاوجه للتأويل أصلاً.

قوله تعالى: «إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ (٧)».

بيان: قال في القاموس ١٠٧/٢: و الفجر: الانبعاث في المعاصي و الزّنا؛ كالفجور فيها. و فيه ٢٣٣/٤: سجين... و كسكّين: الدّائم، و الشّديد، و موضع فيه كتاب الفجّار، و وادٍ في جهنّم ـ أعاذنا الله تعالى منها ـ أو حجر في الأرض السّابعة.

في الكافي ٤/٢، مسنداً عن أبي‌نهشل قال: حدّثني محمّدبن إسماعيل، عن أبي‌حمزة

الثمالي قال:

سمعت أباجعفر -عليه السّلام- يقول: إنّ اللّه -جلّ و عزّ- خلقنا من أعلى علّيّين. و خلق قلوب شيعتنا ممّا خلقنا منه. و خلق أبدانهم من دون ذلك. و قلوبهم تهوي إلينا. لأنّها خلقت ممّا خلقنا منه.

ثمّ تلا هذه الآية: «كلّا إنّ كتاب الأبرار لفي علّيّين ۝ و ما أدراك ما علّيّون ۝ كتاب مرقوم ۝ يشهده المقرّبون».

و خلق عدوّنا من سجّين. و خلق قلوب شيعتهم ممّا خلقهم منه، و أبدانهم من دون ذلك. فقلوبهم تهوي إليهم. لأنّها خلقت ممّا خلقوا منه.

ثمّ تلا هذه الآية: «كلّا إنّ كتاب الفجّار لفي سجّين ۝ و ما أدراك ما سجّين ۝ كتاب مرقوم ۝ ويل يومئذ للمكذّبين».

و رواه في البحار ١٠/٢٥، عن البصائر بإسناده، عن الثمالي. و روى في نور الثقلين ٥٢٩/٥، عن العلل، بإسناده إلى محمّدبن إسماعيل رفعه إلى محمّدبن سنان، عن زيد الشحّام، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- مثله.

و في البحار ٨/٢٥، عن البصائر مسنداً عن أبي‌الحجّاج قال: قال لي أبوجعفر -عليه السّلام-:

«يا أباالحجّاج، إنّ اللّه خلق محمّداً و آل محمّد -صلّى اللّه عليه و آله- من طينة علّيّين. و خلق قلوبهم من طينة فوق ذلك. و خلق شيعتنا من طينة دون علّيّين. و خلق قلوبهم من طينة علّيّين. فقلوب شيعتنا من أبدان آل‌محمّد.

و إنّ اللّه خلق عدوّ آل محمّد -صلّى اللّه عليه و آله- من طين سجّين. و خلق قلوبهم من طين أخبث من ذلك. و خلق شيعتهم من طين دون طين سجّين. و خلق قلوبهم من طين سجّين. فقلوبهم من أبدان أولئك. و كلّ قلب يحنّ إلى بدنه.»

أقول: الرّوايات في هذا المعنى كثيرة. و هي على اختلاف مضامينها متّحدة

المفاد في بيان معنى سجّين. و لاريب بحسب هذه الروايات أنّ سجّيناً عبارة عن المادّة الّتي خلق الله منها النّار و ما أعدّه الله -من أقسام السموم و أنواع المؤذيات من العقارب و الحيّات و غيرهما- لتعذيب أعدائه.

و واضح بحسب محكمات آيات الكتاب و السنّة أنّ الله قد كتب على الكفّار و المستكبرين أن يردّهم إلى سجّين. و هذا الكتاب قضاء عدل لايردّ و لايبدّل. و قد حكم تعالى بذلك؛ في قوله: «كتب ربّكم على نفسه الرّحمة» و نظائره من الآيات. فالكفّار و الفجّار كتب عليهم أنّهم لفي سجّين. فعلى هذا، فالظاهر من الآية الكريمة أنّ المكتوب في شأن الكفّار أنّ قرارهم و مقرّهم لفي سجّين.

و قد أطلق سجّين على النّار أيضاً؛ كما في بعض هذه الرّوايات، حيث ورد فيها أنّ طينة الكفّار من النّار.

في البصائر ٣٦/، مسنداً عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- قال:

«إنّ اللّه خلق المؤمن من طينة الجنّة. و خلق الناصب من طينة النّار.»

و في نور الثقلين ٥٣٠/٥: قال أبوعبدالله -عليه السّلام-:

«مرّ عيسى بن مريم على قرية قد مات أهلها و طيرها و دوابّها. فقال: أما إنّهم لم يموتوا إلاّ بسخط. و لو ماتوا متفرّقين، لتدافنوا.

فقال الحواريّون: يا روح الله و كلمته، ادع الله أن يحييهم لنا فيخبرونا ما كانت أعمالهم؛ فنجتنبها. فدعا عيسى -عليه السّلام- ربّه. فنودي من الجوّ أن نادهم.

فقام عيسى -عليه السّلام- باللّيل على شرف من الأرض فقال: يا أهل هذه القرية! فأجابه منهم مجيب: لبّيك يا روح الله و كلمته! قال: ويحكم! ما كانت أعمالكم؟ قال: ... و أصبحنا في الهاوية.

فقال -عليه السّلام-: و ما الهاوية؟ فقال: سجّين.

قال: و ما سجّين؟ قال: جبال من جمر توقد علينا إلى يوم القيامة.

قوله تعالى: «وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ(٨)».

تهويل و اهتمام لشأن سجّين. و فيه وعيد و تهديد للفجّار و الكفّار. و ليس المراد أنّه ـصلّى الله عليه و آله ـ لا يدري ما سجّين.

قوله تعالى: «كِتَابٌ مَرْقُومٌ(٩)».

قال في القاموس: ١٢٣/٤ ثور و حمار وحش مرقوم القوائم، مُخَطَّطها بسواد.

أقول: فعلى ما ذكره القاموس، ليس المرقوم بمعنى المكتوب، بل بمعنى العلامة.

و قيل في تفسيره: إنّه نعت لسجّين. أي: إنّ سجيناً عبارة عن كتاب مرقوم؛ أي: مكتوب.

و فسّر المكتوب بالأمر الثابت و القضاء المحتوم. أي: إنّ هذا القضاء المثبت أمر لا إبهام فيه. فيكون الكتاب المرقوم هو سجّين المقضي عليهم متميّزاً و متبيّناً. و فيه أنّ سجّيناً ليس هو المقضي، بل الكون في سجّين، و كون الكفّار سجّينيّاً، هو القضاء المبرم الّذي كتب عليهم.

أقول: الظّاهر أنّ الكتاب المرقوم بيان لقوله: «إنّ كتاب الفجّار لفي سجّين». أي: إنّ المكتوب الّذي كتب على الفجّار أنّهم لفي سجّين، مكتوب واضح لا إبهام فيه.

قوله تعالى: «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ(١٠)».

دعاء بالهلاك و الثّبور. و قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ دعاءه تعالى على أحد، عين حكمه النافذ و قضائه الحكيم فيه. و موطن هذا الهلاك و الثبور عند كونهم في سجّين. و قوله تعالى: «يومئذ» متعلّق بقوله: «إنّ كتاب الفجّار لفي سجّين». فهذا الموقف موقف الويل والهلاك المتحقّق للمكذّبين. و فيه شهادة على ما استظهرناه في تفسير «كلّا» من أنّ ما قبل «كلّا» في شأن المطفّفين و الفسقة من المسلمين و في إنذارهم و ايعادهم، و ما بعد «كلّا» في شأن الكفّار المكذّبين و الإخبار عمّا يؤول إليه عاقبة أمرهم.

و ممّا ذكرنا يعلم وهن ما ذكره الرازيّ في تفسيره ٩٣/٣١. قال: و فيه

وجهان: أحدهما: إنّه متّصل بقوله: «يوم يقوم الناس». أي: يوم يقوم النّاس لربّ العالمين، ويل لمن كذّب بأخبار الله. و الثاني: إنّ قوله: «مرقوم» معناه: رقم برقم يدلّ على الشّقاوة يوم القيامة. ثمّ قال: ويل يومئذ للمكذّبين في ذلك اليوم من ذلك الكتاب.

قوله تعالى:«الَّذينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ(١١)».

بيان: هذه الجملة ليست للتخصيص ولاالبيان أنّ المراد من المكذّبين هم المنكرون للمعاد و الجزاء فقط. بل المراد عموم الكفّار على نحو العموم الأنواعيّ المطلق من حيث المتعلّق أيضاً. و الآية الكريمة و الآيات التالية على سياق واحد في مقام بيان ما في نفوسهم و العوامل الّتي أوجبت سلب الهداية و النّور عن قلوبهم ليعقّبه بما يستحقّون من التقبيح و التّوبيخ.

و من العجيب أنّ بعضاً من المفسّرين جنح إلى تعميم المكذّبين بالتّكذيب العمليّ و القوليّ، كي يشمل الكفّار و فسقة المسلمين.

و فيه أنّك قد عرفت أنّ المكذّبين عامّ من حيث أنواع المكذّبين، و مطلق من حيث المتعلّق أيضاً، إلاّ أنّ المؤمن الفاسق لايعدّ مكذّباً بفسقه. فالآية صريحة في أنّ المكذّبين هم الكفّار و لايشمل المؤمنين الفاسقين. هذا أوّلاً.

و ثانياً: إنّ هذا الوجه بناءً على أنّ «كلّا» بمعنى الرّدع و الزّجر عمّا تقدّمها من الكلام. و أمّا بناءً على ما ذكرنا أنّ «كلّا» بمعنى «ألا» للاستفتاح، فيكون ما بعد «كلّا» مستأنفاً و منقطعاً عمّا قبلها. و الّذي يزيد في الأمر وضوحاً، مقابلة سجّين و من يكون فيها من المكذّبين عامّةً، بالعلّيّين و من يسكن فيها؛ و الآيات بعد قوله: «كلّا» في شرح حال الفريقين الكافرين و الموحّدين و بيان ما يحكم الله فيهم بعدله و فضله.

قوله تعالى:«وَ مَا يُكَذِّبُ بِهِ إلاّ كُلُّ مُعْتَدٍ أَثيمٍ(١٢)».

بيان: يريد تعالى أنّ الكفر و التكذيب إنّما يقعان ممّن سنّته الاعتداء ـ أي: التجاوز ـ و ممّن كانت سيرته الدوام و الإصرار على الآثام و الذّنوب. و بديهيّ أنّ

من كان مكابراً لعقله و مخالفاً للهداية الفطرية الّتي هداه الله ـ سبحانه ـ بها، فهو أخبث الدوابّ و أضلّ من الأنعام. فلا محالة يخرج من ظلّ حماية الله ـ سبحانه ـ و يتسلّط عليه الشيطان؛ و يخرجه من النّور إلى الظّلمات؛ أي: من نور الفطرة الإلهيّة إلى أنواع من الظلمات ـ و خاصّةً إذا كان الاعتداء و الإثم بعد الإيمان و الإسلام ـ فيكون كما قال الله تعالى:

«ثمّ كان عاقبة الّذين أساؤوا السوأىٰ أن كذّبوا بآيات الله و كانوا بها يستهزئون». (الروم/١٠)

قوله تعالى: «إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (١٣)».

قال في القاموس ٤٩/٢: الأساطير: الأحاديث لانظام لها. جمع إسطار و إسطير ـ بكسرهما ـ و أسطور؛ و بالهاء في الكلّ.

و المراد قصص الأمم الماضية، افتراءً على القرآن الكريم حيث قالوا: «أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تملى عليه بكرةً و أصيلاً». (الفرقان/٥)

أو إنّ المراد أنّ القرآن من قبيل مقالات الأنبياء الماضين حيث قالوا في تكذيبهم: «لقد وعدنا هذا نحن و آباؤنا من قبل». (النمل/٦٨)

و كيف كان، فرمي القرآن بأنّه أساطير الأوّلين، تكذيب لجميع المعارف الإلٰهيّة، شامل لجميع أنواع الكفر.

قوله تعالى: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (١٤)».

بيان: قال في القاموس ٢٣٠/٤: الرين: الطبع و الدنس. ران ذنبه على قلبه ريناً و ريوناً: غلب. و كلّ ما غلبك رانك و بك و عليك.

قوله: «كلّا» حرف ردع و زجر و إنكار لمقالات المكذّبين و أعمالهم. و توضيح و بأنّ إنكارهم و تكذيبهم، ليس لأجل أنّهم يعلمون ما لايعلمه الناس، بل لأجل أنّهم ارتكبوا ما لايرتكبه الناس من اقتراف الآثام، و الاعتداء من الحقّ إلى الباطل و من الصدق إلى الكذب، و إصرارهم على إبطال الحقّ بالباطل و الصّدق بالكذب. و قد أظلموا الدنيا على أهلها و صدّوا سبيل الحقّ على عباد الله. كلّ ذلك

إشباعاً لآمالهم و أمنيّاتهم؛ و قد قامت الحجّة الالهيّة عليهم بأنّهم ظالمون و مفسدون في الأرض. قال تعالى:

«و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلماً و علوّاً فانظر كيف كان عاقبة المفسدين». (النمل/١٤)

فلا محالة يستحقّون الحرمان و الخذلان و الخزي و الهوان. فلا يكلّمهم الله و لاينظر إليهم بنظرة رحيمة أصلاً. و ليس عنده -سبحانه- المتّقون كالفجّار. و هو -جلّ مجده- منيع عظيم الكبرياء؛ لايأذن للقائه الأراذل و لايرضى أن يدخل حريم قربه من لايراعي حرمة حريمه. فلابدّ بضرورة العقل في طردهم عن ساحة قدسه و طردهم عن الحضور بين يديه. فسبحانه من إله ما أحسن قضاءه! و ما أعدل حكمه في المستكبرين و المعتدين!

و بذلك الّذي ذكرنا تنادي عدّة من محكمات الكتاب و السنّة. قال تعالى:

«كذلك نطبع على قلوب المعتدين». (يونس/٧٤)

«بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلّا قليلاً». (النساء/١٥٥)

«كذلك يجعل الله الرجس على الّذين لايؤمنون». (الأنعام/١٢٥)

«و يجعل الرجس على الّذين لايعقلون». (يونس/١٠٠)

و في الكافي ٣٧٢/٢، مسنداً، عن ابن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر -عليه السّلام- قال:

ما من عبد إلّا و في قلبه نكتة بيضاء. فإذا أذنب ذنباً، خرج في النكتة نكتة سوداء. فإن تاب، ذهب ذلك السّواد. و إن تمادى في الذّنوب، زاد ذلك السّواد؛ حتّى يغطّي البياض. فإذا تغطّى البياض، لم يرجع صاحبه إلى خير أبداً. و هو قول اللّه -عزّ و جلّ-: «كلّا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون».

و في نور الثقلين ٥٣١/٥، عن روضة الواعظين: قال الباقر -عليه السلام-:

ما شيء أفسد للقلب من الخطيئة. إنّ القلب ليواقع الخطيئة؛ فما تزال به حتّى تغلب عليه، فيصير أسفله أعلاه، و أعلاه أسفله. قال رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله-: إنّ المؤمن إذا أذنب، كانت نكتة سوداء في قلبه. فإن تاب و نزع و استغفر، صقل قلبه منها. و إن ازداد، زادت. فذلك الرين الّذي ذكره اللّه تعالى في كتابه: «كلّا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون».

و فيه ٥٣٢/، عن المناقب لابن شهر آشوب:

و قال الحسن -عليه السّلام- لحبيب بن مسلمة الفهريّ: ربّ مسير لك في غير طاعة.

قال: أمّا مسيري إلى أبيك فلا.

قال: بلى؛ و لكنّك أطعت معاوية على دنيا قليلة فلئن قام بك في دنياك، لقد قعد بك في آخرتك. فلو كنت إذا فعلت شرّاً قلت خيراً، كنت كما قال اللّه -عزّ و جلّ-: «خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيّئاً». [التوبة/١٠٢] و لكنّك كما قال: «كلّا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون».

فإن قلت: لا ريب أنّ إنكارهم و تكذيبهم، ليس لأجل يقينهم بخلاف دعوة الحقّ، و لا من باب الشكّ فيه، و لا من باب الجهل به؛ بل ظلماً و استكباراً على الحقّ و أهله. فأوجب ذلك العمل التّكبير عليهم هواناً و خذلاناً من الله، حتّى طبع الله على قلوبهم فاستحقّوا بذلك حكم الله -سبحانه- في أمثالهم من المستكبرين؛ حيث قال تعالى: «و كذلك يجعل الله الرجس على الّذين لا يؤمنون». (الأنعام/١٢٥) و قال تعالى: «و يجعل الرجس على الّذين لا يعقلون». (يونس/١٠٠) و بالجملة قد ران على قلوبهم دنس أعمالهم و سيّئاتهم؛ و خاصّةً أنّ كتابهم لفي سجّين. فعلى هذا، كيف يصحّ بعد ذلك تكليفهم و إقامة الحجّة و الاحتجاج عليهم؟

قلت: إنّ هذه الخذلانات الّتي أصابتهم عقوبةً على سيّئاتهم و جزاءً لأعمالهم، يجب تطهير القلوب منها بالتّوبة عن الكفر و المعاصي و الإيمان بدعوة الداعي. فهذه الخذلانات ليست في مرتبة القدرة و في عرضها. و ليست الخذلانات مزاحمةً

و مدافعةً للقدرة و الاختيار؛ بل هي في طول القدرة؛ و القدرة حاكمة عليها. و يستحيل أن يكون الكفر معلولاً للخذلانات. و إنّما هو معلول للقدرة و الاختيار. فإذا وقع الكفر و العصيان، فيعلّل بالقدرة و الاختيار.

و هذا نظير التوفيقات و التأييدات للمؤمن المتّقي. فإنّها ليست في مرتبة القدرة و الاختيار و علّةً للطّاعة و الامتثال؛ بل هي في طولها و توجب سهولة أمر الطاعة للمؤمن. كما أنّ الخذلانات للكافر تقتضي هوان الكفر و العصيان عنده و تسهّل عنده ارتكاب أكبر المعاصي.

فالطّاعة و الامتثال في طول القدرة و الاختيار في ظرف التوفيقات و في مرتبة تحقّقها. و كذلك الكفر و العصيان، بعد تحقّق الخذلانات، معلول للقدرة و الاختيار. فلو قام ألف مرجّح للطّاعة و الامتثال، فلمكان حكومة القدرة و الاختيار على المرجّحات، يستحيل أن تكون الطّاعة مستندة إلى المرجّحات؛ بل الفعل و الترك سيّان عند المكلّف بعد قيام المرجّحات أيضاً. فإذا وقع الامتثال، وقع عن قدرةٍ و قصد تلك المرجّحات. و كذلك لو قام ألف مرجّح عند العاصي للمعصية، كان الفعل و الترك عنده سيّين. فإذا وقعت المعصية؛ وقعت عن قدرة و اختيار.

فإن قلت: كيف يمكن الالتزام بحرمان الكفّار و المكذّبين عن معرفة ربّهم في الدّنيا و الآخرة؟! و الآخرة ليست بدار حجاب، بل المعارف فيها تصير معلومةً. فعنت الوجوه؛ و خضعت الرقاب؛ و استكانت له الجبابرة؛ و يعلمون أنّ الله هو الحقّ المبين. كما هو مفاد الآيات الكثيرة من القرآن.

قلت: الآيات الدالّة على رين القلوب و ضيق الصّدور، ليس المراد منها زوال المعرفة و سقوط الحجّة و بطلان الفطرة الإلهيّة الّتي فطر الله الناس عليها. و إنّما المراد عروض الرين و الظّلمة في قلوبهم، و عدم التذكّر بما أودع الله في ذواتهم من ضياء الهدى و نور المعرفة. فليس فيهم من شرح الصّدور و الطمأنية في القلوب و السكينة الإلهيّة الّتي أكرم الله بها أولياءه الصّالحين و لايزالون يزدادون من فضل الله ما يشاء الله. و هذا أقصى الغايات. و لابهجة و لانعمة أعلى و أجلّ من هذه البهجة و النعمة.

و أمّا الكفّار و الفجّار و من كان في هذه أعمى، فهو في الآخرة أعمى أيضاً. فيأخذ منهم الودائع و يسلب عنهم العظمة و الكبرياء الّتي تملكوها في الدنيا؛ فلا يقدرون على التشكيك و التّرديد و يضطرّون إلى الإقرار و الاعتراف. و قيل لهم: «هذه النّار الّتي كنتم بها تكذّبون». (الطور/١٤)

قوله تعالى: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ(١٥)».

بيان: لمّا حكم الله تعالى بحرمانهم عن درك الحقائق و نيل المعارف، و جعل آثار معاصيهم ريناً على قلوبهم، فهم محجوبون عن معرفة ربّهم بالبيان الّذي ذكرناه. فعلى هذا، يكون مفاد الآيات السّابقة قرينةً على أنّ المراد من احتجابهم عن ربّهم يومئذ، ليس هو الاحتجاب عن المعرفة بالله ـ سبحانه ـ بل المراد احتجابهم عن غير المعرفة مثل احتجابهم عن كرامة ربّهم أو رحمته أو ثوابه.

في نور الثقلين ٥٣٢/٥، عن عيون الأخبار، بإسناده إلى عليّ بن الحسين بن عليّ بن فضّال، عن أبيه قال:

> سألت الرّضا ـ عليه السّلام ـ عن قوله تعالى: «كلّا إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون».
> فقال: إنّ الله تعالى لا يوصف بمكان يحلّ فيه فيحجب عنه فيه عباده. و لكنّه يعني: إنّهم عن ثواب ربّهم محجوبون.

و فيه أيضاً: في كتاب التّوحيد في حديث طويل عن عليّ ـ عليه السّلام ـ يقول فيه ـ و قد سأله رجل عمّا اشتبه عليه من الآيات ـ:

> و أمّا قوله: «كلّا إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون» فإنّما يعني: يوم القيامة إنّهم عن ثواب ربّهم محجوبون.

و الفرق بين «كلّا» في هذه الآية و بين «كلّا» في الآية السّابقة: إنّ ما في السّابقه في مورد الرّدع و الردّ على مقالة المكذّبين و الكافرين و إبراز ما في نفوسهم من علل التكذيب و توبيخهم عليه. و ما في هذه الآية في مورد التهديد و الوعيد. و واضح أنّه ليس قبل «كلّا» شيء يصلح أن يكون ردعاً عليه و زجراً عنه. فلا محالة

تكون «كلّا» بمعنى «ألا» الاستفتاحيّة - كما هو الظّاهر - أو تكون بمعنى «حقاً» أو بمعنى «نعم». فلا احتياج إلى التكلّف و التأويل و التشبّث في تصحيح كون «كلّا» بمعنى الرّدع.

قال الرازيّ في تفسيره ٩٥/٣١ في تفسير المقام ما ملخّصه: اعلم أنّهم ذكروا في «كلّا» وجوهاً. أحدها: قال صاحب الكشّاف: كلّا ردع عن الكسب الرائن عن قلوبهم. و ثانيها: قال القفّال: إنّ من المكذّبين من قال: «و ما أظنّ السّاعة قائمةً و لئن رجعت إلى ربّي إنّ لي عنده للحسنى». [فصّلت/٥٠] و لـمّا تردّد ذكر ذلك في القرآن، ترك الله تعالى ذكره هاهنا و قال: «كلّا إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون». و ثالثها: أن تكون «كلّا» تكراراً و تكون «كلّا» هذه هي المذكورة في قوله: «كلّا بل ران على قلوبهم».

أقول: هذه الوجوه الّتي ذكروها ليس في ظاهر الآية دلالة و إشارة إليها؛ كما لا يخفى.

قوله تعالى: «ثمّ إنّهم لَصَالُوا الْجَحِيمِ (١٦)».

أقول: قوله: «ثمّ» لإفادة التراخي. أي: إنّ موقف الصالي في النّار بعد موقف الحكم بجرمانهم رتبةً أو زماناً.

و قوله: «لصالوا» اسم فاعل من صلي يصلى. و قد تكرّر البحث عنها في الأبحاث السّابقة. قال في القاموس ٣٥٣/٤: و صَلِي النّار - كرضي - و بها، صُلِيّاً و صِلِيّاً و صَلاءً - و يكسر - : قاسى حرّها؛ كتصلّاها. و أصلاه النّار وَ صَلاهُ إيّاها و فيها و عليها: أدخله إيّاها و أثواه فيها.

فالظّاهر أنّ معنى «صالوا الجحيم» أي: داخلوها.

قوله تعالى: «ثُمَّ يُقَالُ هـٰذَا الَّذي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ (١٧)».

أي: بعد ما استقرّوا في النّار، يقال لهم تقريعاً و توبيخاً: هذا الّذي كنتم به تكذّبون!

كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٢٠﴾ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٢٣﴾ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴿٢٤﴾ يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ﴿٢٥﴾ خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ ﴿٢٦﴾ وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ﴿٢٧﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢٨﴾

قوله تعالى: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ (١٨)».

بيان: استفتاح كلام و ابتداء مقال بقوله: «كلّا» و إعلام و إعلان لشأن لمتّقين الأبرار و لما كتب الله لهم من السّعادة الكبرى و أنّ معادهم و مقرّهم لفي علّيّين.

و الكتاب بمعنى المكتوب؛ أي: المكتوب و المقضيّ بقضائه تعالى. و أضيف لى «الأبرار» للاختصاص. و قوله: «لفي علّيّين» خبر للكتاب. و قد أكّد الجملة ـ«إنّ» الثقيلة و لام التأكيد.

و معنى الجملة إخبار الله ـ سبحانه ـ عمّا قضى و حكم للأبرار؛ أو أنّها بعينها و الحكم و القضاء. و على كلا الوجهين، فوطن التحقّق و وجود هذا القضاء، إنّما و بعد الأعمال الصالحة و الوفاء الصّادق بعهده تعالى و بعد موقف الحساب.

قال في لسان العرب ٥٢/٤: بَرَّ يَبَرّ إذا صَلَح.... و البَرّ: الصّادق. و في تنزيل العزيز: «إنّه هو البَرّ الرحيم». و البَرّ من صفات الله تعالى و تقدّس.

و المراد من الأبرار الصّلحاء و الصدّيقون و أعاظم الموحّدين، على درجات

إيمانهم و منزلتهم عندالله.

و في القاموس ٣٦٦/٤: و «علّيون» جمع علّيّ في السّماء السّابعة تصعد إليه أرواح المؤمنين.

أقول: و اختلفت كلمات المفسّرين في تفسيره على أقوال كثيرة. و ليس من تلك الأقوال ما يعتمد عليه بحسب ظاهر القرآن و الأدلّة الأخرى.

و قد أوردنا عدّةً من الروايات في تفسير قوله تعالى: «إنّ كتاب الفجّار لفي سجّين» و فيها: أنّ علّيّين عبارة عن المادّة؛ و على تعبير الروايات هي الطّينة الطيّبة الّتي خلق الله منها الجنّة و ما فيها من أنواع النّعم الّتي لايحصيها إلاّ الله ـ سبحانه ـ و خلق منها أبدان المؤمنين و الموحّدين؛ الأصفى فالأصفى. كما صرّح في بعضها: أنّ الله خلقنا من أعلى علّيّين. و خلق أرواح شيعتنا ممّا خلقنا منه. و خلق أبدانهم من دون ذلك.

و لاريب بحسب المقطوع من الروايات و بحسب القرائن الموجودة في تلك الآيات أنّ المراد من العلّيّين في المقام، هو الجنان الأزهر الّذي زيّنه تعالى للأطيبين من أوليائه و الطّاهرين من أصفيائه. فالمعنى: إنّ المقضيّ و المكتوب للأبرار أنّهم لفي علّيّين.

قوله تعالى: «وَ مَـا أَدْرَاكَ مَـا عِـلِّـيُّـونَ(١٩)».

تفخيم و إعظام لشأن علّيّين. و لاضير في إطلاق علّيّين في الرّوايات، على المادّة المقدّسة الّتي خلق منها الجنّة و أهلها تارةً، و على الجنّة بعينها أخرى، باعتبار الجهة الملحوظة لكلّ واحد من الإطلاقين.

قوله تعالى: «كِـتَـابٌ مَـرْقُـومٌ(٢٠)».

بيان لقوله تعالى: «كتاب الأبرار لفي علّيّين». أي: المقضيّ ذو علامة لاإبهام فيه.

قوله تعالى: «يَـشْـهَـدُهُ الْـمُـقَـرَّبُونَ(٢١)».

بيان: شهد ـ مثل فرح ـ هو العلم عن عيان. قال في القاموس: شهده

ـ كسمعه ـ شهوداً: حَضَرَ، فهو شاهد.... و الشهيد: الشاهد الأمين في شهادته، و الّذي لايغيب عن علمه شيء.

و الضمير في قوله: «يشهده» راجع إلى علّيّين، أو إلى الكتاب المرقوم. و تفسير الكتاب بناءً على أنّه صحيفة التقدير العلمي، فالمقرّبون يشهدون علّيّين أو الكتاب المرقوم؛ أي: يعلمونه. فإنّه قد تقرّر في محلّه بالأدلّة الواضحة، أنّ عدّةً من عباده تعالى المكرّمين و من الملائكة المقرّبين، ارتضاهم الله لغيبه و اصطفاهم لعلمه و جعلهم شهداء على خلقه، و أعطاهم من العلم ما يعلمون و يعرفون به أهل الجنّة و النّار في الدنيا، و يعلمون به العوالم الّتي تحت حجب الغيوب؛ البرزخ و العوالم الّتي بعده الجنّة و النّار. و هذا لاريب فيه بحسب نفس الأمر و الواقع. و الآية الكريمة قابلة الانطباق على ذلك. و إنّما الكلام في أنّه هل يصحّ أن يكون ذلك الّذي ذكرناه تفسيراً للآية الكريمة و يكون ذلك هو المراد من الآية أم لا؟ و الله هو العالم. لاحتمال أن يكون المراد من «يشهد» هو الحضور الحسّي. أي: يحضر المقرّبون علّيّين في الآخرة. و استعمال شهد بهذا المعنى كثير و ذكره القاموس في عداد معانيه. أي: الأبرار يدخلون علّيّين و يحضرونه في الآخرة.

هذا كلّه بناءً على ما ذكرنا من البيان. و أمّا بناءً على ما ذكروه من الأقوال في تفسير علّيّين و في تفسير الكتاب المرقوم، فلابدّ لهم أن يفسّروا الآية على ما يوافق مذاهبهم.

قوله تعالى: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (٢٢)».

تفصيل و بيان لقوله: «إن الأبرارَ لفي علّيّين». و هذا هو القرينة القاطعة على أنّ المراد من علّيّين هي الجنّة الموعودة. و التّصريح بالأبرار و إعادة الاسم الظّاهر دون الإتيان بالضّمير و تأكيد الجملة بـ«إنّ» المشدّدة و لام التأكيد، للعناية البالغة لبيان موقع الأبرار و تثبيت هذا النعيم الموعود لهم. و فيها إشعار إلى خزي المكذّبين و توبيخهم.

قال تعالى: «عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ (٢٣)».

قال في لسان العرب ٣٨٩/١٠: و الأريكة: سرير في حَجَلة. و الجمع: أريك و أرائك.... و قيل: الأريكة سرير منجَّد مزيَّن في قُبَّة أو بيت. فإذا لم يكن فيه سرير، فهو حَجَلة.... و قيل: هو كلّ ما اتُّكئ عليه من سرير أو فراش أو مِنَصَّة.

أقول: يحكي تعالى عن الأبرار الّذين استقرّوا في دار النعيم أنّهم يجلسون و يتّكئون على أرائك الكرامة و العزّة؛ و ينظرون إلى ما أعطاهم الله تشريفاً و تكريماً ـ من جلائل نعمه و كرائم آلائه ـ و إلى المناظر الزاهرة البهيّة في هذه القصور المجلّلة المزيّنة، و إلى ما فيها من الجنّات الواسعة، أشجارها و أنهارها و ثمارها و....

قوله تعالى: «تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ(٢٤)».

بيان: الخطاب لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و بواسطته للكلّ. و النضارة: البهجة. فالنضارة في وجوه أهل الجنّة، إمّا للفرق الواضح بين أرباب النعمة و بين غيرهم من أهل الحاجة في الدّنيا و كيف بدار الآخرة و مقرّ الصدق؛ و إمّا بلحاظ أنّ أهل الجنّة يتطهّرون من كلّ عيب و علّة و آفة. و يمتّعهم الله بالعافية و النّعمة و يزيدهم حسناً و جمالاً و بهاءً، بحيث لا يبقى لعيشهم و لذائذ حياتهم نقيصة و لا كدورة.

قوله تعالى: «يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ(٢٥)».

قال في القاموس ٢٣٥/٣: الرحيق: الخمر، أو أطيبها، أو أفضلها، أو الخالص أو الصّافي ـ كالرّحاق ـ و ضرب من الطيب.

قوله: «مختوم» صفة للخمر. أي: مختوم إناؤه.

قوله تعالى: «خِتَامُهُ مِسْكٌ».

قيل: هي ما يختم به رأس الإناء. و قد كانوا يختمون بالطّين في الدّنيا، و أمّا في الجنّة، فبالمسك. قال في القاموس ١٠٢/٤: ختاماً... و ككتاب: الطّين يختم به الشيء.

و قيل: إنّ المراد كون محلّ الختم و ما يختم به معطراً كالمسك.

قوله تعالى: «وَ فِي ذٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ(٢٦)».

قال في القاموس ٢٥٥/٢: و شيء نفيس و منفوس و مُنفِس -كمخرج- يتنافس فيه و يرغب.

في روضة الكافي/١٣٥ و ١٣٦ : عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليّ بن أسباط، عنهم -عليهم السّلام- قال: فيما وعظ الله -عزّ و جلّ- به عيسى -عليه السّلام-:

«... يابن مريم! لو رأت عينك ما أعددت لأوليائي الصّالحين، ذاب قلبك و زهقت نفسك شوقاً إليه. فليس كدار الآخرة دار. تجاور فيها الطيّبون و يدخل عليهم فيها الملائكة المقرّبون. و هم ممّا يأتي يوم القيامة من أهوالها آمنون. دار لا يتغيّر فيها النّعيم و لا يزول عن أهلها. يا ابن مريم! نافس فيها مع المتنافسين؛ فإنّها أُمنيّة المتمنّين ....»

أقول: قوله تعالى: «فليتنافس المتنافسون»؛ أي: ليرغب مع الراغبين إلى هذه الكرامة العظمى.

و حيث إنّ الجنّة و مادّتها من سنخ علّيّين ليس فيها خليط، و صافية من جميع الكدورات و ممّا يوجب خلاف الراحة و البهجة، فلا شباهة و لا اشراكة بين مادّتها و مادّة الجحيم الّتي من مادّة سجّين الّتي تقابل علّيّين، و كذلك لا شبه بينها و بين الموادّ الدّنيويّة أيضاً بوجه. فلا تكون اطعمة الدّنيا و الجنّة و الجحيم من سنخ واحد بحسب أصلها و بحسب آثارها و خواصّها. فيستحيل أن يكون بين موائد الجنّة على أقسامها و بين موائد الدّنيا، حكم شرعيّ أو عقليّ مشترك بينها؛ بل هما متباينان من جميع الوجوه.

فلا يصغى إلى قول من يقول: إنّ ممّا كان حراماً في الدنيا، يمكن أن يكون حلالاً في الجنّة مثل الخمر و الرحيق. قال تعالى: «و أنهار من خمر لذّةٍ للشّاربين». (محمّد -صلّى الله عليه و آله- ١٥/) فلم يعرف هذا القائل المباينة التامّة بين موائد الجنّة و مطاعمها و بين موائد الدّنيا و مطاعمها، و كذلك بين مطاعم الجحيم و مطاعم الجنّة و الدّنيا.

قوله تعالى: «وَ مِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ (۲۷)».

بيان: مزاج - ككتاب - مصدر بمعنى المفعول. و الضّمير فيه راجع إلى الرحيق. أي: خليط ذلك الشراب و ما يمتزج به من عين التّسنيم.

و الظّاهر أنّ التسنيم اسم لعين في الجنّة. و كان مصدراً من قولهم سنّم تسنيماً، و سنّم بمعنى رفع و ملأ. و لعلّ وجه التسمية بذلك بلحاظ أنّه أجود شراب أهل الجنّة و أعلاه. و سنزيد لذلك توضيحاً في ذيل البحث - إن شاء الله.

و قيل: إنّ المراد من التّسنيم هو الارتفاع الحسّي. قال في القاموس ۱۳۳/٤: التسنيم ضدّ التسطيح، و ماء بالجنّة يجري فوق الغرف، أو عين تتسنّم عليهم من فوق. و التّسنّم: الأخذ مغافصةً.

و قال الرازيّ في تفسيره ۱۰۰/۳۱: سمّيت بالتسنيم الّذي مصدر سنّمه إذا رفعه. و إمّا لأنّها أرفع شراب في الجنّة. و إمّا لأنّها تأتيهم من فوق؛ على ما روي أنّها تجري في الهواء مسنّمةً فتنصبّ في أوانيهم. و إمّا لأنّها لأجل كثرة مائها و سرعته، تعلو كلّ شيء تمرّ به و هو تسنيمه. أو لأنّه عند الجري يُرى فيه ارتفاع و انخفاض فهو التسنيم أيضاً.

أقول: هذه الوجوه اكاذيب لا استناد فيها إلى شيء من الدليل.

قوله تعالى: «عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (۲۸)».

هذه الجملة صفة للتّسنيم. و في هذا التوصيف دلالة على ما ذكرناه في صدر البيان أنّه من أجود شراب الجنّة و أفضله لأنّها تختصّ بالمقرّبين. و من هذه العين يمتزج بالرحيق الّذي هو شراب الأبرار لازدياد لذّة الرحيق أو لغرض آخر. و فيها دلالة على أنّ التسنيم اسم لعين بعينها. و أيضاً دلالة أيضاً على أنّ المقرّبين أعلى درجةً من الأبرار؛ و هؤلاء الكرام هم الأبرار المقرّبون.

و قيل في نصب «عيناً» وجوه أظهرها أنّه منصوب بأعني المقدّر في مقام المدح - أي مدح التسنيم - أنّها تختصّ بالمقرّبين.

إِنَّ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُواْ كَانُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَضْحَكُونَ ﴿٢٩﴾ وَإِذَا مَرُّواْ بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ ﴿٣٠﴾ وَإِذَا ٱنقَلَبُوٓاْ إِلَىٰٓ أَهْلِهِمُ ٱنقَلَبُواْ فَكِهِينَ ﴿٣١﴾ وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَضَآلُّونَ ﴿٣٢﴾ وَمَآ أُرْسِلُواْ عَلَيْهِمْ حَٰفِظِينَ ﴿٣٣﴾ فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴿٣٤﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٣٥﴾ هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾

قوله تعالى: «إِنَّ الَّذينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ(٢٩)».

ظاهر السّياق أنّ المراد من «الّذين» هم الكفّار؛ إلّا أنّ الآية الكريمة لا تأبىٰ من حيث إطلاق قوله تعالى: «أجرموا» من شمولها للمنافقين من المسلمين بحسب ظاهر الشّرع. و الكافرين بحسب الواقع و في الآخرة.

يحكي تعالى عمّا كان عليه الكفّار و المنافقون من سنّتهم و معاشرتهم السّيئة مع المؤمنين من إيذائهم بالفعل و القول. و واضح أنّ هذا الضحّك و السّخريّة و الاستهزاء من الكفّار على إيمان المؤمنين و رميهم بالضّلال، إنّما هي قبل قيامه ـصلّى الله عليه و آلهـ بالسّيف، لأنّه لامنافق اليوم بمكّة. و أمّا بعد قيامه بالسّيف في المدينة، فما كان يقدر أحد من الكفّار و المنافقين أن يضحكوا و يستهزئوا منهم على إيمانهم مجاهرةً به، بل في غيابهم و بين أنفسهم. نعم؛ لايبعد أن يكون الاستهزاء بعناوين أخرى غير إيمان المؤمنين.

و كيف كان، فالآيات الكريمة في مقام تهديد المستهزئين بالفضيحة الكبرى يوم القيامة من هوانهم، و أنّ ضحكهم من المؤمنين من حماقتهم و جهلهم، و ضحك

المؤمنين منهم في النار و عند ابتلائهم بالفضيحة بحقّ و صدر من أهله و وقع في محلّه.

قوله: «كانوا»؛ أي: إنّ الكافرين و المنافقين قد كان من عادتهم المداومة بالضحك من المؤمنين.

قوله تعالى:«وَ إذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ(٣٠)».

قال في القاموس ١٨٥/٢ في عداد معاني غمز: و في فلان: عابه و صغّره... و التغامز أن يشير بعضهم إلى بعض بأعينهم. و اغتمزه: طعن عليه.

أقول: و محصّل المعنى: إنّهم إذا مرّوا بالمؤمنين، يتغامزون منهم تحقيراً أو تعيّباً للمؤمنين.

قوله: «و إذا مرّوا بهم» فيه إشعار بما ذكرنا أنّ ذلك الاستهزاء ليس بالمواجهة و المجاهرة بين الفريقين.

قوله تعالى:وَ إذَا انْقَلَبُوا إلَى أهْلِهِمُ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ(٣١)».

قال في لسان العرب ٥٢٤/١٣: يقال: تركت القوم يتفكّهون بفلانٍ، أي: يغتابونه و يتناولون منه. و الفَكِه: الّذي يحدّث أصحابه و يضحكهم.... و الفَكِه: الأشِرُ البَطِرُ.

فالمعنى: انقلبوا إلى أهلهم ضاحكين بما عملوا و قالوا للمؤمنين. أو: إنّهم رجعوا مغتابين للمؤمنين.

قوله تعالى:«وَ إذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إنَّ هَؤُلاءِ لَضَالُّونَ(٣٢)».

الظّاهر أنّ هذا كان بينهم إذا دخلوا يقول بعضهم لبعض.

قوله تعالى:«وَ مَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ(٣٣)».

توبيخ و عتاب عليهم برداءة أخلاقهم و سوء معاشرتهم مع المؤمنين بأنّه ليس لهم حقّ التّفتيش و النّظارة في أعمال النّاس و القضاء في شؤونهم. فإنّ النّاس عباد الله و تحت ولايته تعالى و هؤلاء الكفّار ما أُمروا بذلك. و إنّما يضحكون بغياً و تجاوزاً على المؤمنين؛ و هو حرام محرّم. و لو أنّهم اشتغلوا بأنفسهم و نظروا حقّه في إصلاح أنفسهم، ما ابتلوا بذلك.

قوله تعالى: «فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الكُفَّارِ يَضْحَكُونَ(٣٤)».

تهديد منه تعالى عليهم بأنّهم سوف ينقلبون بالفضيحة، إذا وقعوا يوم القيامة في النّار بالخزي و الهوان و صغار من الله يصيرون مضحكةً لكلّ من نظر إليهم، فيضحك منهم المؤمنون بحقّ من الله؛ لأنّهم بحقّ ولايتهم لله ـ سبحانه ـ يجب عليهم البراءة من أعدائه تعالى و أعداء أوليائه و الاستهانة بهم بكلّ إهانة لإهانة الله ـ سبحانه ـ إيّاهم و طردهم و لعنهم و ادخالهم في النّار. و واضح أنّ إهانة الله إيّاهم أشدّ من ضحك المؤمنين منهم.

قوله تعالى: «عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ(٣٥)».

قد تقدّم تفسير الأرائك في تفسير الآيات الواردة في شأن الأبرار. و الظّاهر أنّ المراد من قوله: «ينظرون»؛ أي: إلى الكفّار في النّار. و قد جنح الشيخ في التبيان إلى أنّ المراد النظر إلى ما فعله الله بهم من الثواب و إلى الكفّار بما قارعهم بالهوان و الصّغار.

أقول: و وجه ذلك الاستظهار الإطلاق في قوله: «ينظرون» من حيث المتعلّق. و لايخفى ضعف هذا الاستظهار؛ إذ لايساعده السّياق. فإنّ قوله: «يضحكون» خبر لـ«الّذين» في صدر الآية و «على الأرائك» خبر ثانٍ. فالمعنى: يضحكون من الكفّار و ينظرون إليهم. و قوله: «على الأرائك» بمنزلة الحال. أي: ينظرون حال كونهم متكئين.

قوله تعالى: «هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ(٣٦)».

قال في القاموس ٤٢/١: ثاب ثوباً و ثؤباً: رجع، كثوّب.... الثواب: العسل و النحل و الجزاء.... و ثوّبه مثوبته: أعطاه إيّاها.

و المستفاد منه: إنّ الثّواب بمعنى مطلق الجزاء؛ و استعماله في جزاء الصّالحات إنّما هو من باب استعماله في المصداق. و صرّح بما ذكرنا في المجمع أيضاً. و لعلّ وجه التعبير بالثّواب باعتبار رجوع الجزاء إليهم ممّا عملوا بالمؤمنين فكأنّما عاد إليهم عملهم.

و إن أبيت استعمال الثواب في مطلق الجزاء، فنقول: إنّ ضحكهم من المؤمنين ممّا أوجب دخولهم في النّار و اطّلاع المؤمنين على فضائحهم و كشف سرائرهم في مشهد القيامة بملأ من المقرّبين. و عبّر عن مجازاتهم بالثّواب، تهكّماً و توبيخاً و تقريعاً.

٨٤.

سورة الانشقاق

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السّورة الثانية و الثمانون، نزلت بعد الانفطار. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ﴿١﴾ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ ﴿٣﴾ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ﴿٤﴾ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ﴿٥﴾

بيان:

السّورة المباركة في سياق الوعظ و التّذكير و الوعيد و التهديد. و فيها بيان من المعارف و الحقائق و ما يواجهه الإنسان في مستقبل أيّامه و في منتهى مسيره. فقد أخبر تعالى عن فناء الدّنيا و انشقاق سمٰواتها و خراب أرضها و مدّها و تبديلها بأرض أخرى غيرها فيبتلي هذا الإنسان و يواجه قوارع مدهشةً و مصائب مهولةً إلى أن يساق للحساب و يعرض على ربّ الأرباب. فيا ويله إن أُعطي كتابه و راء ظهره و نوقش في حسابه فيصلى سعيراً و يدعو ثبوراً.

قوله تعالى: «إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ (١)».

الظّاهر من الآية الكريمة بمعونة الألف و اللّام أنّ المراد من السّماء جنسها، لاأنّها سماء بعينها. فيكون المراد من الانشقاق، انشقاقها جميعها، و يبطل و ينهدم جميع ما فيها من كواكبها و شموسها و أقارها.

قوله تعالى:«وَ أَذِنَتْ لِرَبِّها».

قال في القاموس ١٩٥/٤: أذن إليه و له ـ كفرح ـ: استمع معجباً، أو عامّ.

أقول: فيه إشعار و بيان أنّ انشقاقها بعينه هو استماعها و امتثالها لأمر ربّها إيّاها بالانشقاق. و فيه تصريح أيضاً بأنّ انحلال الدنيا و انشقاق سمٰواتها ليس مستنداً إلى أسباب و علل طبيعيّة، و لامستنداً إلى فقدان مايُبقيها و يقيمها و يُديمها، بل قضاء حكيم و تدبير عليم؛ أمر بارئها بانشقاقها، فاستمعت و أطاعت فانشقّت. فليس لها أن تنشقّ من غير أمر بارئها و من دون إذنه ـ جلّ ثناؤه ـ كما أنّه ليس لها أن تقوم إلّا بإذنه و بأمره عند ابتداء خلقها و إقامتها حين خلقها و سوّاها.

قوله تعالى:«وَ حُقَّتْ(٢)».

أقول: حقّ في اللّغة؛ بمعنى: ثبت و وجب و لزم. قال في القاموس ٢٢٩/٣: و حُقَّ لك أن تفعل ذا ـ بالضمّ ـ و أن تفعله بمعنى. و هو حقيق به و حقٌّ: جديرٌ.

فالظّاهر ممّا ذكره القاموس: إنّه حقيق و جدير بالسّماء ـ أو ثابت و واجب عليها ـ أن يستمع لأمر ربّها.

و في التعبير بلفظ الماضي عناية بإيفاء الوظيفة عملاً و تحقّق الاستماع و الامتثال و انشقاق السّماء و انبثاثها و انقضاء عمرها.

قوله تعالى:«و إذَا الْأَرضُ مُدَّتْ(٣)».

قال في المجمع ٤٦٠/١٠: أي: بسطت باندكاك جبالها و آكامها حتّى تصير كالصّحيفة الملساء.

أقول: عنوان مدّ الأرض و امتدادها، لادلالة فيها على طور المدّ و كيفيّة الامتداد، بل يحتاج تشخيص المراد فيها إلى قرائن و أدلّة أخرى. فإنّ المدّ هو البسط

في الجهات. فكما يصحّ إطلاق المدّ على هذه الأرض الجديدة بعد اندكاك الأرض الأولى، كذلك يصحّ إطلاقه على الأرض السّابقة الّتي هي مقرّنا و محطّ رحالنا. قال تعالى:

«و هو الّذي مدّ الأرض و جعل فيها رواسي و أنهاراً». (الرعد/٣)

«و الأرض مددناها و ألقينا فيها رواسي و أنبتنا فيها من كلّ زوج بهيج». (ق/٧)

فإن قلت: أ ليس يكفي في القرينة قوله تعالى: «و ألقت ما فيها و تخلّت»؟

قلت: لا. فإنّ إلقاء الأرض ما في بطنها و تخلية نفسها من هذه الأثقال و الأحمال، يكون مع الزلزلة و الرجفة و عوامل أخرى أيضاً من غير أن ينجرّ الأمر إلى تلاشي الأرض و انحلالها. فالقرينة في هذا الباب هو السياق. أي: إنّ الآيات المباركة صدراً و ذيلاً بعناية التّهديد و التّحذير دالّة و ناصّة على أنّ المراد ليس هو البسط إلى الجهات، بل هو المدّ الّذي ينجرّ إلى التفرّق و التّلاشي و قيام الناس إلى ربّ العالمين و لقاء أمر عظيم هم عنه غافلون. قال تعالى:

«يوم تبدّل الأرض غير الأرض و السموات و برزوا لله». (إبراهيم/٤٨)

أقول: الآية الكريمة ناصّة على تبديل هذه الأرض غير الأرض و لا يكون تبديلها بأرض أخرى غيرها إلّا بفناء الدّنيا و أرضها و زوال صورتها الموجودة. و في تفسيرها عدّة من الروايات الدالّة على ذلك. منها ما رواه في البرهان ٨٥/٤، عن عليّ بن إبراهيم مسنداً عن ابن أبي فاختة، عن عليّ بن الحسين ـ عليهما السّلام ـ قال:

«... و يأمر السّموات فتمور. و يأمر الجبال فتسير. و هو قوله تعالى: «يوم تمور السّماء موراً و تسير الجبال سيراً». [الطّور/٩ و ١٠] يعني: تبسط. «و تبدّل الأرض غير الأرض»؛ يعني بأرض لم تكسب عليها الذّنوب، بارزة ليس فيها جبال و لا نبات كما دحاها أوّل مرّة.»

أقول: قوله: «كما دحاها أوّل مرّة». الظّاهر أنّ وجه التشبيه بين الأرض السّابقة الأولى و بين هذه الأرض الجديدة، ليس من حيث موادّهما و كيفيّتهما من

العرض و الطّول و غيرهما؛ بل التشبيه بلحاظ أنّ الأرض عندما دحاها تعالى أوّل مرّة، كانت بارزةً لاجبال فيها و لانبات، و كذلك الأرض الجديدة الّتي يدحوها تعالى بعد فناء هذه الأرض الموجودة، تكون بارزةً لاجبال فيها و لانبات.

و قد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ الظّاهر في الآية الكريمة أنّ المراد من مدّ الأرض مدّها بعد تبديلها بأرض جديدة غير الأولى. و به ظهر ضعف ما ذكر في الكشّاف و غيره من المفسّرين من أنّ المراد من مدّ الأرض اتّساع الأرض الدّنياويّة و بسطها في الجهات. و سيجيء مزيد توضيح لذلك عند البحث في الآيات الواردة في هذا الباب ـإن شاء الله.

قوله تعالى:«وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ(٤)».

بيان: لم يبيّن ـسبحانهـ مفعول قوله: «و ألقت ما فيها و تخلّت». و لعلّ ذكره خارج عن غرض الآية. و من العجيب ما في الكشّاف ٧٢٦/٤: رمت بما في جوفها ممّا دفن فيها من الموتى و الكنوز. «و تخلّت» و خلت غاية الخلوّ، حتّى لم يبق شيء في باطنها كأنّها تكلّفت أقصى جهدها في الخلوّ، كما يقال: تكرّم الكريم و ترحّم الرحيم.

و قريب منه عبارة المجمع ٤٦٠/١٠. قال: ... و قيل: معناه: ألقت ما في بطنها و كنوزها و معادنها. و تخلّت ممّا على ظهرها من جبالها و بحارها.

أقول: و الحقّ في المقام أنّه لابدّ من إبقاء الآية الكريمة على إطلاقها. و لا دليل على تقييدها و على تعيين شيء ممّا ذكروها؛ غير أنّها قابلة الانطباق على الآية الكريمة. و لعلّ هناك حقائق و نفائس مكنونة ما عرفناها ممّا يصلح الانطباق على الآية الكريمة. كما يشعر بذلك قوله تعالى: «و أخرجت الأرض أثقالها». (الزلزال/٢) فإنّ من معاني الثَّقَل: الشيء النفيس المصون.

قوله تعالى:«وَ أَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ(٥)».

أي: استمعت الأرض و امتثلت لأمر ربّها و بارئها بالانبثاث و الامتداد. و «حقّت» أي: حقيق و واجب و لازم عليها أن تمتثل لأمر ربها.

في البرهان ٧٧/٣، عن أمالي الشيخ بإسناده عن شريح القاضي، عن أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ في خطبة يعظ فيها أصحابه و يذكر فيها شيئاً من أهوال القيامة قال:

«...إذ تنكّرت الأرض بعد حسن عمارتها و تبدّلت الخلق بعد أنيق زهرتها، أخرجت من معادن الغيب أثقالها و نفضت إلى الله أحمالها. يوم لاينفع الجدّ إذا عاينوا الهول الشديد فاستكانوا و عرف المجرمون بسيماهم فاستبانوا. فانشقّت القبور بعد طول انطباقها... و ظهر للخلق أنباؤها. فدكّت الأرض دكّاً دكّاً و مدّت الأرض لأمر يراد بها مدّاً مدّاً...»

أقول: قوله ـ عليه السّلام ـ: «أخرجت من معادن الغيب أثقالها و نفضت إلى الله أحمالها» لايمكن أن يكون المراد من هذه الأثقال و الأحمال هي الكنوز المدفونة و الموتى. و أقصى ما يتكلّف فيها أنّ الكنوز و الموتى قابلة الانطباق على الآية. و لا يبعد أن تكون الكنوز الطبيعيّة المذخورة فيها مذ خلقها الله تعالى في أطباق الأرض من مصاديق الأثقال.

قوله ـ عليه السّلام ـ: «فدكّت الأرض دكّاً دكّاً و مدّت الأرض لأمر يراد بها مدّاً مدّاً» ظاهر في أنّ هذا المدّ بعد ما دكّت الأرض دكّاً دكّاً. و هذا تأييد لما ذكرنا سابقاً من أنّ المراد من مدّ الأرض هو مدّ الأرض جديداً لغاية حكميّة؛ أي: مدّها تعالى بعد اندكاك الأرض الأولى.

بحث و تفصيل:

هذه الآيات الخمس محكمة في دلالتها على انحلال الدّنيا و انهدام سمواتها و أرضيها و ما فيها و ما بينهما من الحقائق و الأعيان، مسوقة لذكر أشراط السّاعة و علامات وقوع القيامة. و هذه الآيات و ما في معناها من الآيات الكثيرة الأخرى مشتملة على المعارف الأصيلة الجليلة من فناء الدنيا و ورود أهلها إلى الدّار الآخرة، و دالّة على الغيوب الّتي قد كشف عنها القرآن الكريم. و حقيق لنا أن نورد جميع

الآيات الواردة في هذا الشأن العظيم و نشير إلى تفسيرها و بيان ما لابدّ من ذكره على نحو الإجمال:

الآية الأولى: قال الله تبارك و تعالى: «فلا تحسبنّ الله مخلف وعده رسله إنّ الله عزيز ذو انتقام. يوم تبدّل الأرض غير الأرض و السّموات و برزوا لله الواحد القهّار». (ابراهيم/٤٧ و ٤٨)

بيان: الظّاهر أنّ الآية الكريمة مسوقة لتسلية رسول الله -صلّى الله عليه و آله. أي: لايهمّك و لايحزنك مكر الماكرين و إمهالنا إيّاهم في الدّنيا. وَ سيُنْجز الله ما وعده من نصرك و نصر المؤمنين. حاشا! سبحانه أن يخلف وعده! فيأخذ الماكرين أخذ عزيز مقتدر. و الآية الكريمة نظير قوله تعالى:

«و لاتحسبنّ الله غافلاً عمّا يعمل الظالمون إنّما يؤخّرهم ليوم تشخص فيه الأبصار». (إبراهيم/٤٢)

قوله تعالى: «إنّ الله عزيز ذو انتقام».

أي: إنّه تعالى متسلّط و مستطيع بالانتقام منهم. و في الصّحيفة المباركة السجّاديّة في دعائه -عليه السّلام- في يوم الفطر و الجمعة:

«... و أطلت الإمهال و أخّرت و أنت مستطيع للمعاجلة. و تأنّيت و أنت مليء بالمبادرة. لم تكن أناتك عجزاً، و لاإمهالك وهناً، و لاإمساكك غفلةً، و لاانتظارك مداراةً؛ بل لتكون حجّتك أبلغ و كرمك أكمل و إحسانك أوفى و نعمتك أتمّ ....»

قوله تعالى: «يوم تبدّل الأرض غير الأرض» ظرف للانتقام. و اختلفت أقوال المفسّرين في تفسير التبديل. و الظاهر من التبديل، التبديل الحقيقيّ لاالتبديل الصوريّ. فإنّ الآيات الكثيرة صريحة في انحلال الدنيا و بطلان تركيبها. و في تفسير الآية روايات نافعة في جوامع أحاديث الشّيعة. من أرادها، فليراجعها.

الآية الثانية: قال تعالى: «يوم نسيّر الجبال و ترى الأرض بارزةً و

حشرناهم فلم نغادر منهم أحداً». (الكهف/٤٧)

بيان: الأنسب بالمقام بقرينة قوله تعالى: «و حشرناهم» هي القراءة المعروفة: «نسيّر». و الظّاهر من تسيير الجبال، قلعها من أماكنها و بسّها في الجوّ. أو يسيّرها و يجعلها كثيباً و يهيلها و يسوّي بها شعاب الأرض و غدرانها و يجعلها مستوية بارزةً لاعوج فيها؛ لاجبال فيها و لاأشجار و لاغيرها، بحيث لو قام ناظر في ناحية، لايجد مانعاً من النظر إلى أبعادها.

الأظهر هو الوجه الثاني. و أمّا القول بأنّ المراد من تسيير الجبال تسييرها إلى العدم، فقول ساقط لادليل عليه؛ لما تقرّر في محلّه أنّ الأشياء عند بطلان تركيبها و صورها، تردّ إلى أصلها الّذي خلقه الله ثمّ خلق جميع الأشياء منه.

و لايخفى أنّ المراد من خراب الدنيا و انحلال ما فيها من سمٰواتها و أرضيها و ما فيهما من الأعيان و الأجرام الانحلال التدريجي، لاالانحلال الدفعي. كما أنّ إيجادها في ابتداء الخلق و تنظيمها، كان على التدريج أيضاً. و قد أشرنا إلى ذلك في تفسير قوله تعالى: «أ أنتم أشدّ خلقاً أم السّماء بناها». (النازعات/٢٧)

فعلى هذا يكون المراد من تسيير الجبال الأخذ في إبطالها و هدمها و تبديلها بأرض جديدة أخرى لاانهدامها بالكلّيّة. و سنزيد توضيحاً لذلك في ذيل البحث ـإن شاء الله.

و لايبعد أن يقال: إنّ الآية الكريمة لادلالة فيها أزيد من سير الجبال فقط. و أمّا تفصيل السير و مقرّ ذلك السير، لابدّ أن يلتمس من الآيات الأخرى. و لعلّ المراد من الأرض البارزة، هي أرض المحشر الّتي قد تبدّلت من الأرض السّابقة في الدنيا. و الله العالم بحقائق كلامه. فالآية الكريمة نظير قوله تعالى:

«و تكون الجبال كالعهن المنفوش». (القارعة/٥)

«و إذا الجبال سيّرت». (التكوير/٣)

فعلى هذا لاتنافي بين هذه الآيات و بين قوله تعالى: «و حملت الأرض و الجبال فدكّتا دكّةً واحدةً» (الحاقّة/١٤)؛ أي: انحلّتا دفعةً واحدةً.

الآية الثالثة: «و يسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربّي نسفاًه فيذرها قاعاً صفصفاًه لاترى فيها عوجاً و لاأمتاً». (طه/١٠٥-١٠٧)

بيان: هل السؤال سؤال تفهّم أو سؤال تعنّت؟ الأشبه هو الثاني. قال في القاموس ١٩٩/٣: نسفت البناء ينسفه: قلعه من أصله. و البعير النبت كذلك. و فيه ٧٧/: القاع: أرض سهلة مطمئنّة قد انفرجت عنها الجبال و الآكام. و فيه ١٦٣/: الصفصف: المستوي من الأرض.

في البرهان ٤٣/٣: في رواية أبي‌جارود عن أبي‌جعفر -عليه السّلام-: قوله: «قاعاً صفصفاً». فالقاع الّذي لاتراب فيه. و الصفصف الّذي لانبات له.

الآيــة الرّابـعـة: قال تـعـالى: «يوم تمور السّماء موراًه و تـسـير الجبـال سيراً». (الطور/٩ و ١٠)

قال في لسان العرب ١٨٦/٥: و مار: جرى. و مار يمور موراً: إذا جعل يذهب و يجيء و يتردّد. قال أبومنصور: و منه قوله تعالى: «يوم تمور السّماء موراًه و تسير الجبال سيراً». قال في الصحاح: تموج موجاً.

و قال الراغب في مفرداته ٤٩٨/: المور: الجريان السّريع. يقال: مار يمور موراً. قال: «يوم تمور السّماء موراً». و مار الدم على وجهه و المور: التّراب المتردّد به الرّيح.

بيان: الآية الكريمة إخبار عن انحلال السّموات و زوال الجبال عن أماكنها قبل يوم القيامة. و الظّاهر أنّ هذه الحادثة الكبيرة بعد نفخ الصّور و بعد هلاك أهل السّماء و أهل الأرض. و يؤيّد ذلك ما رواه في تفسير البرهان ٨٥/٤، عن عليّ‌بن إبراهيم، مسنداً عن عليّ‌بن الحسين -عليهما السّلام- بعد ذكر النفختين قال:

«.... فيقول الله لإسرافيل: يا إسرافيل؛ مت! فيموت إسرافيل. فيمكثون في ذلك ما شاء الله. ثمّ يأمر الله السّموات أن تمور و يأمر الجبال فتسير. و هو قوله: «يوم تمور السّماء موراًه و تسير الجبال سيراً». يعني: تبسط. «و تبدّل الأرض غير الأرض» يعني بأرض لم يكتسب عليها الذنوب، بارزة ليس عليها جبال و لانبات، كما دحاها أوّل مرّة....».

الآية الخامسة: قال تعالى: «إذا رجّت الأرض رجّاً• و بسّت الجبال بسّاً• فكانت هباءً منبثّاً». (الواقعة/٤ـ٦)

بيان: «إذا» ظرف لوقوع الواقعة. و الرّجّ: التحريك و التحرّك و الاهتزاز. ذكره في القاموس ١٩٠/١.

«و بسّت الجبال بسّاً»؛ أي: دقّت دقّاً. «فكانت هباءً منبثّاً». و الهباء: الذّرات المنتشرة في ضوء الشّمس النافذة من كوّة البيت.

الآية السّادسة: قال تعالى: «يا أيّها الناس اتّقوا ربّكم إنّ زلزلة السّاعة شيء عظيم• يوم ترونها تذهل كلّ مرضعة عمّا أرضعت و تضع كلّ ذات حمل حملها و ترى النّاس سكارى و ما هم بسكارى و لكنّ عذاب الله شديد». (الحجّ/١ و ٢)

قال المولى المحقّق الفيض (قده) في كتابه علم اليقين ٨٩٥/٢ و ٨٩٦: و في بعض الروايات: إنّ النفخات ثلاث: نفخة للفزع، و نفخة للصّعق، و نفخة للبعث. فيأمر الله تعالى إسرافيل في النفخة الأولى فينفخ فيه، فيفزع من في السّموات و من في الأرض. و هو قوله تعالى: «و يوم ينفخ في الصّور ففزع من في السّموات و من في الأرض إلّا من شاء الله». [النمل/٨٧] و تزلزلت الأرض «و تذهل كلّ مرضعة عمّا أرضعت و تضع كلّ ذات حمل حملها و ترى الناس سكارى و ما هم بسكارى» و يصير الولدان شيباً و تطير الشّياطين هاربةً. و هو قوله تعالى: «يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم إنّ زلزلة السّاعة شيء عظيم» ـ الآية. فيمكثون ما شاء الله.

بيان: الظّاهر أنّ الرواية الّتي ذكرها الفيض (قده) هي الّتي أوردها في البرهان ٧٦/٣، عن أمالي الشيخ بإسناده عن أبي إسحاق الهمدانيّ عن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ قال: «...و ينفخ في الصور فيفزع من في السّموات و من في الأرض إلّا من شاء الله....»

أقول: لا دلالة في الآية الكريمة و في الرّواية على كون النفخات ثلاثاً. بل الآية الكريمة بقرينة ذيلها: «و كلّ أتوه داخرين» صريحة في أنّ المراد من هذه النفخة نفخة البعث الّتي بها يبعثون و يساقون إلى موقف الحساب أذلّاء داخرين، إلّا من شاء الله.

و كذلك لادلالة في قوله تعالى: «يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم إنّ زلزلة السّاعة شيء عظيم...» على أنّها من نفخة الفزع. بل الآية صريحة في الأمر باتّقاء الرب تعالى الّذي هو من المستقلّات العقليّة، ثمّ التحذير عن زلزلة الساعة و الشّدائد الّتي يواجهها الناس في هذه الزلزلة من المصائب و الأهوال. فالآية الكريمة من جلة الآيات المسوقة لبيان أشراط الساعة.

قال في المجمع ٢٣٦/٧: «ففزع من في السّموات»؛ أي: ماتوا لشدّة الخوف و الفزع/ يدلّ عليه قوله في موضع آخر: «فصعق من في السّموات» ـ الآية. [الزمر/٦٨]

أقول: ما ذكره (قده) غير سديد. فمع قطع النظر عمّا ذكرناه من صراحة الآية في نفخة البعث، لاوجه لحمل الفزع على الصّعق. إذ لاتنافي بين الدليلين المثبتين، فيجب الأخذ بكلّ واحد منهما في مورده و ليسا بمترادفين.

و ممّا ذكرنا يعلم ضعف ما قيل إنّ النفخات ثلاث. فتبيّن بحسب الآيات الكريمة أنّه ليس إلّا نفختان. قال تعالى:

«ما ينظرون إلّا صيحةً واحدةً تأخذهم و هم يخصّمون* فلا يستطيعون توصيةً و لاإلى أهلهم يرجعون* و نفخ في الصّور فإذا هُم من الأجداث إلى ربّهم ينسلون». (يس/٤٩-٥١)

«و نفخ في الصّور فصعق من في السّموات و من في الأرض إلّا من شاء الله ثمّ نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون». (الزمر/٦٨)

الآية السّابعة: قال تعالى: «فإذا نفخ في الصّور نفخة واحدة* و حُملت الأرض و الجبال فدكّتا دكّةً واحدةً* فيومئذ وقعت الواقعة* و انشقّت السّماء فهي يومئذ واهية». (الحاقّة/١٣-١٦)

بيان: الظّاهر أنّ المراد من نفخ الصّور هي النّفخة الأولى الّتي يموت الناس فيها أجمعين إلّا من شاء الله. و الشّاهد على ذلك الآية التّالية: «و حملت الأرض و الجبال فدكّتا دكّةً واحدةً» و كذلك قوله تعالى: «و انشقّت السّماء فهي يومئذ واهية». كما أوضحنا فيما تقدّم أنّ انحلال الدنيا و سمٰواتها، إنّما هو بعد النفخة الأولى

و بعد هلاك أهل الأرض و السموات إلاّ من شاء الله.

و قوله تعالى: «و حملت الأرض...»؛ أي: رفعها عن مقرّها. والدّكّ بمعنى الدقّ. أي: دُقّت الأرض و الجبال و بُسّت و انتثرت. و الآية الكريمة و نظائرها مسوقة في مورد الانحلال النهائيّ و تمامه للأرض من الانحلال التدريجيّ. و يتبعه وقوع القيامة.

و قوله تعالى: «و انشقّت السّماء فهي يومئذ واهية»؛ أي: ضعيفة بانحلال تركيبها و بطلان نظمها بالشقّ و الانخراق.

الآية الثّامنة: قوله تعالى: «فإذا انشقّت السّماء فكانت وردةً كالدّهان». (الرحمن/٣٧)

في المجمع ٢٠٥/٩: أي: فصارت حمراء.

و الدّهان: جمع الدّهن. و الظّاهر أنّ التّشبيه بين السّماء المنشقّة و بين الدهان من حيث سيلانها، لا التّشبيه بين الوردة و بين الأدهان.

الآية التّاسعة: قوله تعالى: «فإذا برق البصر و خسف القمر و جمع الشمس و القمر». (القيامة/٧ـ٩)

قوله تعالى: «إذا برق البصر»؛ أي: يتحيّر من حيث رؤية البصر و لا يقدر أن يدرك شيئاً ببصره، لهجوم الدهشة عليه عند وقوع أشراط الساعة.

و قوله تعالى: «و خسف القمر»؛ أي: ذهب ضوؤه الظّاهر. و خسوف القمر و وقوع هذه الواقعة الهائلة عند أوّل ما يعرض عليه الانحلال و الانعدام.

و قوله تعالى: «فجمع الشمس و القمر». لعلّ المراد من جمعها اختلال نظمها و اختلاف مسيرها و وقوع الاصطكاك بينها.

الآية العاشرة: قال تعالى: «يوم ترجف الأرض و الجبال و كانت الجبال كثيباً مهيلاً». (المزمّل/١٤) تقدّم تفسيرها في محلّه.

الآية الحادية عشرة: فإذا النّجوم طمست و إذا السّماء فرجت و إذا الجبال نُسفت». (المرسلات/٨ـ١٠) تقدّم تفسيرها.

الآية الثانية عشرة: «و فتحت السّماء فكانت أبواباً۞ و سيّرت الجبال فكانت سراباً». (النبأ/١٩ و ٢٠) و تقدّم تفسيرها.

الآية الثالثةعشرة: «يوم ترجف الراجفة۞ تتبعها الرادفة». (النازعات/٦ و ٧) قد سبق تفسيرها في محلّه.

الآية الرابعة عشرة: «إذا الشمس كوّرت۞ و إذا النجوم انكدرت۞ و إذا الجبال سيّرت». (التكوير/١-٣) تقدّم تفسيرها أيضاً.

الآية الخامسة عشرة: «إذا السّماء انفطرت۞ و إذا الكواكب انتثرت۞ و إذا البحار فجّرت». (الانفطار/١-٣) تقدّم تفسيرها.

الآية السّادسة عشرة: «كلّا إذا دكّت الأرض دكّاً دكّاً». (الفجر/٢١)

الآية السّابعة عشرة: «إذا زلزلت الأرض زلزالها». (الزلزال/١)

الآية الثامنة عشرة: «و تكون الجبال كالعهن المنفوش». (القارعة/٥) و سيأتي تفسيرها.

يَٰٓأَيُّهَا

ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴿٦﴾ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ﴿١١﴾ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴿١٢﴾ إِنَّهُۥ كَانَ فِىٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿١٣﴾ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾ بَلَىٰٓ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرًا ﴿١٥﴾

قوله تعالى: «يَا أَيُّـهَا الْإِنْسَانُ إِنَّـكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّـكَ كَـدْحـاً».

بيان: قال في القاموس ٢٤٥/١: كدح في العمل -كمنع-: سعى و عمل لنفسه خيراً أو شرّاً و كدّ. و وجهه: خدش أو عمل به ما يشينه.

أقول: قد اضطربت كلمات الأعلام في تفسير المقام. و الوجه الحقيق أن يقال: إنّ المعنى: يا أيّها الإنسان، إنّ تعبك و نصبك في دار الدّنيا، خيراً أو شرّاً، تتخطّى إلى منقلبك و تسير في جهدك و كدحك إلى مصيرك و مأواك. فلا محالة تلاقي ربّك و تسأل عن عملك. فأفادت الآية الكريمة أنّ الإنسان في تعبه و نصبه في الدنيا، سائر إلى ربّه و قادم إلى لقائه تعالى.

و قد قيل: إنّ جواب قوله: «إذا السّماء انشقّت» هو قوله: «إنّك كادح إلى ربّك كدحاً».

و فيه أنّ جواب أداة الشرط و مدخولها، لابدّ أن يكون ممّا يتفرّع و يترتّب على أداة الشرط. و كدح الإنسان و إفناء عمره بعد الكدح، ليس مما يتفرّع من انشقاق السّماء.

و قيل: إنّ الجواب هو قوله: «و أذنت لربّها». و الواو زائدة.

و فيه انّ إطاعتها عين انشقاقها و ليست ممّا يتفرّع من الانشقاق.

و الظاهر أنّ الحقّ في الجواب ما ذكره الشيخ (قده) في تبيانه ٣٠٨/١٠. قال: و جواب «إذا السّماء انشقّت» محذوف. و تقديره: إذا كانت هذه الأشياء الّتي ذكرها و عدّدها، رأى الإنسان ما قدّم من خير أو شرّ.

قوله تعالى: «فَـمُـلَاقِـيـهِ (٦)».

أي: إنّ التّخطّي بالكدح و الجهد إلى ربّك ينجرّ و يتّصل إلى لقاء الله -سبحانه. فالكدح إلى الربّ في مرتبة متقدّمة على لقائه -كما هو الظّاهر من الآية الكريمة- بناءً على أنّ الضّمير راجع إلى الربّ لا إلى الكدح و اللّقاء المتفرّع من الكدح إلى الربّ متأخّر عنه. و يتفرّع من هذا قوله: «فأمّا من أُوتي كتابه...».

و حيث إنّ الظّاهر في الآية الكريمة هو التشويق للصّالحات و التّهديد بالسيّئات، فيكون الظاهر من اللّقاء هو البعث للجزاء على الحسنات و المؤاخذة على

السيّئات؛ يعني: لقاء ثوابه تعالى و عقابه ـ سبحانه. و قد استعمل اللّقاء في القرآن الكريم بمعنى الرّؤية الإيمانيّة أيضاً و تعريفه تعالى نفسه لعباده.

في تفسير البرهان ٥٣٤/٤، عن الاحتجاج، في الحديث الّذي سأل الزنديق عليّاً ـ عليه السّلام ـ عن آيات من القرآن قال:

«و أمّا ـ قوله تعالى عزّ و جلّ ـ: «بل هُم بلقاء ربّهم كافرون» [السجدة/١٠] و قوله: «الّذين يظنّون أنّهم ملاقو ربّهم» [البقرة/٤٦] و قوله: «إلى يوم يلقونه» [التوبة/٧٧] و قوله: «فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً» [الكهف/١١٠] يعني البعث؛ سمّاه الله تعالى لقاءً.

و كذلك قوله: «من كان يرجو لقاء اللّه فإنّ أجل اللّه لآت» [العنكبوت/٥] يعني: من كان يؤمن أنّه مبعوث، فإنّ وعد اللّه لآت، من الثواب و العقاب. و اللّقاء هاهنا ليس بالرّؤية و اللّقاء هو البعث.

و كذلك: «تحيّتهم يوم يلقونه سلام». [الأحزاب/٤٤] يعني: أنّه لا يزول الإيمان عن قلوبهم يوم يبعثون.»

أقول: و في هذه الآيات الّتي ذكرها ـ عليه السّلام ـ و فسّرها بالبعث، قرائن واضحة بحسب أفهامنا أيضاً الموجب ظهورها في أنّ المراد من اللّقاء فيها هو البعث.

و لعلّ وجه تسمية البعث لقاءً، بعناية أنّ المعارف يومئذ تصير ضروريّةً و يسلب عن المعاندين و المشكّكين قدرة التّرديد و التشكيك في الحقائق و المعارف؛ لتعريفه تعالى نفسه لأوليائه برأفته و بروز كراماته ـ سبحانه ـ عليهم و انقطاع حجج المبطلين و المعاندين بظهور سطواته تعالى عليهم و انتقامه منهم. كما قال تعالى:

«و عنت الوجوه للحيّ القيّوم و قد خاب من حمل ظلماً». (طه/١١١)

قوله تعالى: «وَ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ(٧) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً(٨)».

بيان: محاسبة العباد قد قامت به ضرورة الكتاب و السنّة. و واضح أنّ محاسبة الله ـ سبحانه ـ عباده على صغير ما عملوا و كبيره و جليله و دقيقه و عرض

أعمال العباد عليه تعالى، ليس لأجل الاستخبار عنها و الاطلاع عليها، و إنّما هو للاحتجاج عليهم و مجازاتهم بها عدلاً أو فضلاً. قال تعالى:

«يومئذ تعرضون لاتخفى منكم خافية». (الحاقّة/١٨)

و هذا الموقف من أعظم مواقف الآخرة. فهو الموقف النهائي، ثمّ بعده الهلاك أو النّجاة. في البحار ٨٣/٧٧، قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ:

«يا أباذر، حاسب نفسك قبل أن تحاسب. فهو أهون لحسابك غداً. و زن نفسك قبل أن توزن. و تجهّز للعرض الأكبر؛ يوم تعرض لاتخفى على اللّه خافية.»

أقول: لعلّ وجه التسمية بالعرض الأكبر: إنّ الإنسان من بعد إحضار الموت و معاينة الحقائق الأخروية و أشخاصها، يسير في مواقف الآخرة موقفاً بعد موقف، حتّى يصل موقف الحساب. و ليس الإنسان بعد موته بحيث يهمل أمره و يلهى عنه، بل له في كلّ موقف من تلك المواقف شأن يخصّه؛ مثل المساءلة في القبر عن عقائده و معارفه و إيمانه و إنكاره و إكرامه و إهانته. و هكذا في المواقف قبلها و بعدها حتّى موقف الحساب و التّفتيش عن أعماله بالدقّة و المناقشة عدلاً، أو بالصّفح و المسامحة فضلاً.

قوله تعالى: «أوتي كتابه...». الإيتاء هو الإقباض. و «أُوتي» بصيغة المجهول و فاعله هو الله ـ سبحانه ـ أو الملائكة الموكّلون بأعمال العباد و كُتّابها و هم الأمناء يؤتون هذه الكتب للعاملين في هذا الموقف. و الآية الكريمة واضحة الدلالة على أنّ هذا الكتاب ليس عند العامل و في قبضه، بل يؤتاه، رضي بذلك أو كرهه. و الآيات الكريمة كلّها متّفقة الدّلالة على هذا المعنى. قال تعالى:

«و لدينا كتاب ينطق بالحقّ و هم لايظلمون». (المؤمنون/٦٢)

«و إنّ عليكم لحافظين * كراماً كاتبين». (الإنفطار/١٠ و ١١)

«و كلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً * اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً». (الإسراء/١٣ و ١٤)

«و وضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين ممّا فيه و يقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرةً و لاكبيرةً إلاّ أحصاها و وجدوا ما عملوا حاضراً و لايظلم ربّك أحداً». (الكهف/٤٩)

بيان: قوله تعالى: «و لدينا كتاب ينطق بالحقّ». قال في المجمع ١١١/٤: معناه: عند ملائكتنا المقرّبين كتاب ينطق بالحقّ؛ أي: يشهد لكم و عليكم بالحقّ؛ كتبته الملائكة بأمرنا. يريد صحائف الأعمال.

أقول: قوله تعالى: «و هم لايظلمون»؛ أي: لايزاد في عقاب ذنوبهم غير عقاب ما كتبته الملائكة المعصومون. و كذلك لاينقص من أجور طاعاتهم و عباداتهم؛ بناءً على ما قيل من استحقاق الثواب على الطّاعات. و هو ضعيف غايته؛ بل الثواب تفضّل من الله ـ سبحانه.

و في الكشّاف ١٩٣/٣ قال: يريد اللّوح أو صحيفة الأعمال.

قوله تعالى: «و كلّ إنسان الزمناه...».

أقول: الظّاهر أنّ الآية جارية على ما هو المعروف عند العرب من تعبيرهم عن السّعادة و النكبة بالطّائر. و كان من سنّتهم و عادتهم أنّهم يتطيّرون. و هو من العادات الخرافيّة. فكيف يكون الخير و الشرّ مستنداً إلى التطيّر و التشؤّم؟! و قد ورد المنع عنه و روي أنّ الطّيرة شرك يذهبه التوكّل.

فعلى ذلك تكون الطّيرة قبيحة ممّن يعرف الله و يؤمن به و بتوحيده في أفعاله و أنّ بيده النفع و الضرّ، لأنّه من باب سوء الظنّ. و إن كان يرى للطيرة تأثيراً في نفعه و ضرّه، يكون مشركاً. فالطّيرة بالشرّ من باب سوء الظنّ بالله قبيح؛ و من باب رجاء الخير لابأس به. لأنّه قد أحسن ظنّه بالله تعالى. قال تعالى:

«قالوا اطّيّرنا بك و بمن معك قال طائركم عند الله». (النمل/٤٧)

فقوله تعالى: «طائركم عند الله»؛ أي: الحسنة من الرخص و الرفاه و العافية في الأبدان و الأموال، و كذلك السيّئة؛ أي: القحط و الغلاء و البلايا و المنايا، كلّها بيدالله و بتقديره و تدبير العليم.

في البرهان ٤١١/٢: العيّاشي عن زرارة و حمران و محمّدبن مسلم، عن أبي‌جعفر و أبي‌عبدالله ـعليهما السّلامـ عن قوله: «و كلّ إنسان...» قال: قدره الّذي قدّر عليه.

و فيه عن عليّ‌بن إبراهيم، في رواية أبي‌الجارود عن أبي‌جعفر ـعليه السّلامـ في قوله: «و كلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه» يقول: خيره و شرّه معه؛ حيث كان لايستطيع فراقه حتّى يعطى كتابه بما عمل.

أقول: الرّواية الشريفة موافقة لظاهر الآية الكريمة و الرواية المتقدّمة أيضاً و توضيح و بيان للمصداق البارز من المطلق؛ حيث إنّ الآية الكريمة تشمل بإطلاقها طائر الدنيا و الآخرة، بل لاتخلو من الظّهور في طائر الآخرة في موقف الحساب فيما قدّره تعالى على الإنسان في أثر أعماله في الدّنيا من الخير و الشرّ في الآخرة. و ممّا ذكرنا يعلم أنّ إلزام طائر الإنسان على عنقه، ليس عبارةً عن إبراز الكتاب له و قراءته إيّاه؛ بل الظاهر أنّ الكتاب و إخراجه للإنسان حقيقة أخرى وراء إلزام الطّائر و معطوف عليه بحسب ظاهر الكلام أيضاً.

في البحار ٣١٥/٧، عن العيّاشي، عن خالدبن نجيح، عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلامـ قال:

> إذا كان يوم القيامة، دفع إلى الإنسان كتابه. ثمّ قيل له: اقرأ.
> قلت: فيعرف ما فيه؟
> فقال: إنّ الله يذكّره. فما من لحظة و لا كلمة و لا نقل قدم و لا شيء فعله إلّا ذكره كأنّه فعله تلك السّاعة. فلذلك قالوا: «يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرةً و لا كبيرةً إلّا أحصاها». [الكهف/٤٩]

أقول: لم نعثر على هذه الرّواية في النّسخة المطبوعة الجديدة من تفسير العياشيّ و لعلّها كانت في النسخة الموجودة عند العلّامة المجلسيّ(قده). و خالد المذكور قد ذكروا له مدحاً و قدحاً أيضاً. و مدحه أكثر من قدحه.

في البرهان ٤١١/٢: عن الحسين‌بن سعيد في كتاب الزّهد عن القاسم، عن

علي، عن أبي بصير قال: سمعت أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ يقول:

«إنّ المؤمن يعطى يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً فيه كتاب الله العزيز الحكيم: أدخلوا فلاناً الجنّة.»

قوله تعالى: «و وضع الكتاب...».

بيان: يريد تعالى بيان ما يجري في موقف الحساب و ما يدور عليه أساس المحاسبة و المحاكمة و الاستيضاح على النحو الكلّيّ من دون عناية بالشؤون الفرديّة. بل العناية في الآية أنّ أساس المحاكمة ليس إلاّ على الاستناد إلى الكتاب. و الحكومة و القضاء على الكتب الموضوعة بين يدي القاضي و المحسنين و المجرمين. فالمجرمون خائفون و مشفقون من هذا الكتاب و ممّا كتب فيه من الحوادث.

فوضع الكتاب إحضاره و إتيانه في مجلس القضاء و اتّكاء القاضي على ما فيه. و المراد من الكتاب جنس الكتاب. و الفرق بين هذا التعبير و بين قوله تعالى: «و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً» و قوله: «أوتي كتابه بيمينه»: إنّ هذه التعبيرات بالعناية إلى شؤون ما في مرتبة الحكم لها أو عليها و إجرائه؛ بخلاف قوله تعالى: «و وضع الكتاب». فإنّه تذكرة لشأن مجلس القضاء و مدار الحكومة العادلة الحقّة. فهذه الآية في سياق قوله تعالى:

«و وضع الكتاب وجيء بالنبيّين و الشّهداء و قضي بينهم بالحقّ و هم لا يظلمون* و وفّيت كلّ نفس ما عملت و هو أعلم بما يفعلون». (الزمر/٦٩ و ٧٠)

«و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً و إن كان مثقال حبّة من خردل أتينا بها و كفى بنا حاسبين». (الأنبياء/٤٧)

قال في المجمع ٤٧٤/٦: و المعنى: وضعت صحائف بني آدم في أيديهم. و قيل: معناه: و وضع الحساب. فعبّر عن الحساب بالكتاب، لأنّهم يحاسبون على أعمالهم المكتوبة. عن الكلبيّ.

أقول: أمّا بناءً على ما ذكرنا، فمعنى وضع الكتاب دفع الكتاب ـ أي: صحائف الأعمال ـ في أيدي بني آدم. و ليس المراد من الكتاب الحساب، بل العناية

إحقاق الحقّ و إعطاء الحكم على الكتب الموضوعة بين يدي القاضي و العاملين و خاصّةً المجرمين.

قوله: «فترى المجرمين مشفقين»؛ أي: خائفين ممّا فيه من عقاب الأعمال المكتوبة في الكتب. فهذا الإشفاق و الخوف قبل مرتبة صدور الحكم و قبل مرتبة أن ينظروا فيه. و قولهم: «يا ويلتنا ما لهذا الكتاب...» في مرتبة نظرهم فيه.

و قوله تعالى: «و وجدوا ما عملوا حاضراً»؛ أي: مشهوداً بالعلم و العيان الحقيقيّ على نفس العمل في ظرفه و في موطنه، كما هو صريح رواية خالدبن نجيح و نظائرها. و الظّاهر أنّه من حيث كونه ثبتاً فيه، لاحضور عين ما عملوا من باب تجسّم الأعمال؛ سواء كان بالتجسّم الحقيقيّ، أو بناءً على ما افترضه الصّوفيّة من قولهم بالتجسّم المجرّد عن المادّة دون الكمّ. لأنّ الكلام مبنيّ على وضع الكتاب في الموقف و كون الكتاب مداراً للحكم و إحضار المجرمين على أنّه ما ترك صغيرةً و لا كبيرةً من أعمالهم إلاّ أحصاها.

قوله تعالى: «فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسيراً(٨) وَ يَنْقَلِبُ إلَىٰ أهْلِهِ مَسْرُوراً(٩)».

بيان: قد علم ممّا ذكرنا من الآيات و الروايات تفسير الكتاب و قراءته و صحيفة الأعمال و تفسير الحساب أيضاً و اطّلاع المكلّف بما في كتابه. فإذا كان مؤمناً أوتي كتابه بيمينه، فيحاسب حساباً يسيراً؛ أي: يتسامح فلايناقش و لا يطالب بحجّة و عذر فيتخلّص من الموقف مطمئناً و ينقلب إلى أهله فرحاً و مسروراً.

في نور الثقلين ٥٣٧/٥، عن معاني الأخبار مسنداً عن ابن سنان، عن أبي جعفر -عليه السّلام- قال:

> قال رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله-: كلّ محاسب معذّب.
>
> فقال له قائل: يا رسول اللّه، فأين قول اللّه -عزّ و جلّ-: «فسوف يحاسب حساباً يسيراً»؟!
>
> قال: ذلك العرض؛ يعني: التصفّح.

في البرهان ٤٤٣/٤، عن الحسين بن سعيد في كتاب الزهد، عن القاسم بن محمد، عن عليّ قال:

سمعت أباعبدالله -عليه السّلام- يقول: إنّ الله -تبارك و تعالى- إذا أراد أن يحاسب المؤمن، أعطاه كتابه بيمينه و حاسبه فيما بينه و بينه. فيقول: عبدي فعلت كذا و كذا و عملت كذا و كذا؟ فيقول: نعم يا ربّ قد فعلت ذلك. فيقول: قد غفرتها لك و أبدلتها حسنات. فيقول الناس: سبحان الله! أما كان لهذا العبد و لا سيئة واحدة؟! و هو قول الله -عزّ و جلّ-: «و أمّا من أُوتي كتابه بيمينه۝ فسوف يحاسب حساباً يسيراً۝ و ينقلب إلى أهله مسروراً».

قُلت: أيّ أهل؟ قال: أهله في الدنيا هم أهله في الجنّة، إذا كانوا مؤمنين.

و إذا أراد الله بعبد شرّاً، حاسبه على رؤوس الناس و بكّته و أعطاه كتابه بشماله. و هو قول الله -عزّ و جلّ-: «و أمّا من أوتي كتابه وراء ظهره۝ فسوف يدعو ثبوراً۝ و يصلى سعيراً۝ إنّه كان في أهله مسروراً».

قلت: أيّ أهل؟ قال: أهله في الدنيا.

قلت: «إنّه ظنّ أن لن يحور»؟ قال: ظنّ أنّه لن يرجع.

أقول: قد أفاد -عليه السّلام- أنّ المراد من الحساب ما هو بمعناه المتعارف -أي: عدّ ما كان عليه من الأعمال- بقوله: «فعلت كذا و كذا» مع التبكيت و التوبيخ فيمن أوتي كتابه بشماله، على ما سيجيء بيانه -إن شاء الله.

و أمّا قوله تعالى: «ثمّ ردّوا إلى الله مولاهم الحقّ ألا له الحكم و هو أسرع الحاسبين» (الأنعام/٦٢) و قوله تعالى: «أولئك لهم نصيب ممّا كسبوا و الله سريع الحساب» (البقرة/٢٠٢) و غيرهما من الآيات الكريمة، فالظّاهر أنّ هذه الآيات من مصاديق الحساب اليسير.

توضيح ذلك: إنّ قوله تعالى: «سريع الحساب» اسم كريم من أسمائه الحسنى. و هذا الاسم ليس من جلة الأسماء الجلاليّة -أي: الدالّة على سخطه و قهره و غضبه-

مثل المنتقم و الباطش و شديد العقاب. و إنّما هو من الأسماء الجمالية ـ أي: الدالّة على رحمته و إحسانه ـ مثل رؤوف و غفور و ودود و وصول. و الظّاهر أنّ المراد منه سريع في الحساب لا بمعنى سريع إلى الحساب. فإنّ السّرعة في الحساب و المساهلة فيه، يوجب تخلّص الإنسان من الحساب و النجاة من عذاب الحساب و خطر الموقف.

و بديهيّ أنّ متعلّق هذه الأسماء الحاكية عن رأفته و رحمته تعالى، لا عموم و لا إطلاق لها بحسب أفراد المتعلّق و أنواعها؛ لعدم شمول الآية إلّا على المؤمنين و أهل كرامته تعالى. كما هو كذلك فيما يقابله من الأسماء الدالّة على قهره و بأسه و نكاله. فلا عموم و لا إطلاق فيها؛ لعدم شمولها إلّا على الكفّار و الّذين حقّت عليهم كلمة العذاب، فلا تشمل المؤمنين و المحسنين من أهل كرامة الله.

و السّرعة و العجلة ليستا مترادفتين. و تفسير السرعة بالعجلة ـ كما في القاموس و غيره ـ ليس في محلّه. فإنّ العجول ليس في أسمائه تعالى. و إنّما يعجل من يخاف الفوت. و لا تستعمل العجلة في مورد السّرعة. فالعجلة تقابل التأنّي و التصبّر و التثبّت. و السرعة تقابل البطء و التأخير.

ثمّ الكلام في تفسير الآية الكريمة، أنّ كتاب الأعمال في موقف الحساب يؤتى بيمين العامل أو بشماله و هو ـ سبحانه ـ أسرع الحاسبين في هذا الموقف بالنسبة إلى من يريد إكرامه. و قد عرفت أنّه لا يمكن التشبّث بالإطلاق في متعلّقه بحسب الأفراد و الأنواع، و لا بحسب الزمان أيضاً. إذ لا دليل على المحاسبة قبل موقف العرض الّذي هو الموقف النهائيّ للآخرة من حيث التفتيش عن الأعمال و بعده الحكم إلى الجنّة أو النّار. فالتشبّث بالإطلاق في متعلّق الحساب بحسب الزمان في هذه الآيات، متوقّف على إثبات الحساب عند كلّ حسنة و معصية بحسب الدليل. و إثبات ذلك بالتمسّك بهذه الآيات، فهو من باب إثبات الموضوع بالحكم.

فإن قلت: قد ثبت و تحقّق بحسب الآيات و الروايات أنّ كلًّا من الحسنات و السيّئات لها آثار و تبعات شرعيّة و وضعيّة في الدنيا و عند النزع و في القبر و البرزخ إلى يوم الحساب؛ يجازى العامل عليها ـ إن خيراً فخيراً؛ و إن سوءاً فسوءاً ـ بالتوفيقات و الخذلانات و البركات و الإملاء و الاستدراج و انشراح الصدر و

الطبع و الرّين على القلوب و القساوة. كلّ ذلك من آثار الأعمال و بما كسبت أيدي الناس. و يعفو عن كثير. و هذا معنى محاسبته تعالى و سرعته فيها.

قلت: ليس الكلام في المجازاة و أخذه تعالى عباده بذنوبهم أو إكرامهم بحسناتهم في الدنيا و بعدها. و إنّما الكلام في تفسير الاسم: «سريع الحساب» و تفسير السّرعة و الحساب و تعيين مورد الحساب. و أمّا القول بأنّ الحساب في القرآن بمعنى المجازاة في الدنيا و بعد الموت و المراد من سرعته عدم تأخيره، فلا دليل لذلك. فليس الحساب و المجازاة حقيقةً واحدةً في القرآن، لامفهوماً و لامصداقاً. و مرجع ذلك القول إلى تأويل الحساب بالمجازاة. و كذلك تأويل جميع الآيات الدالّة على سرعة الحساب بعدم تأخير المجازاة عن الوقت الصّالح له، و أيضاً تأويل جميع الآيات الدالّة على المجازاة بالحساب بالمعنى الّذي توهّموه.

و في الصافي/٦١ في تفسير قوله تعالى: «إنّ الله سريع الحساب» (البقرة/٢٠٢): يحاسب الخلائق كلّهم على كثرتهم و كثرة أعمالهم في مقدار لمح البصر؛ كما ورد في الخبر.... و لسرعة الحساب معنىً آخر يجتمع مع هذا المعنى و يؤيّده. و هو أنّ الله يحاسب العبد في كلّ آن و لحظة و يجزيه على عمله في كلّ حركة و سكون و يكافئ طاعاته بالتوفيقات و معاصيه بالخذلانات. فالخير يجرّ الخير. و الشرّ يدعو إلى الشرّ. و من حاسب نفسه في الدّنيا، عرف هذا المعنى. و لهذا ورد: حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا. و هذا من الأسرار الّتي لايمسّها إلّا المطهّرون.

أقول: هذا مسلّم عند المتصوّفة. و حاصل كلامهم: إنّ «سريع الحساب» و «أسرع الحاسبين» من أسمائه تعالى الحسنى؛ و إطلاقه يشمل الدّنيا و الآخرة. فالحساب جارٍ بكلّ ما عمل العبد حسناً أو سيّئاً يجزيه تعالى جزاءً وفاقاً. و مرادهم من ذلك: إنّ لكلّ عمل حسن أثراً حسناً في الأنفس تلتذّ به. و لكلّ عمل سيّئ أثراً سيّئاً في الأنفس متألّمة و معذّبة به؛ و خاصّةً إذا صارت ملكةً راسخةً؛ و خاصّةً بعد ما انخلعت النفس و شاهدت ما في صحيفة ذاته و ما انتقش و كتب في لوح نفسها. فالمراد من سرعة الحساب عندهم: إنّ الله لايؤخّر جزاء عمل العبد عن الأجل الّذي أجّل له، و عن الموقف الصّالح الّذي قدّر له. و إنّما يتأخّر ما تأخّر بعد درك الأجل

الّذي أجّل له.

و إنّما تكلّفوا ذلك و مالوا عن صراط الشّرع، تحفّظاً على أصولهم و فرضيّاتهم. و بديهيّ عند أولي الألباب أنّ تأويل سرعة الحساب بالمجازاة، و تأويل المجازاة بالحساب، يوجب إلغاء عدّة من المحكمات، و رفع اليد عن ظواهر كثير من الآيات.

فتحصّل في المقام أنّ الحساب السّريع قد يتّحد مع الحساب اليسير و ينطبق عليه. و مقابل الحساب اليسير الحساب السّوء. قال تعالى:

«للّذين استجابوا لربّهم الحسنى و الّذين لم يستجيبوا له لو أنّ لهم ما في الأرض جميعاً و مثله معه لافتدوا به أولئك لهم سوء الحساب». (الرّعد/١٨)

«و الّذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل و يخشون ربّهم و يخافون سوء الحساب». (الرعد/٢١)

في البحار ٢٦٦/٧، عن العيّاشي، عن هشام بن سالم، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- في قوله تعالى: «و يخافون سوء الحساب» قال:

«يحسب عليهم السيّئات. و يحسب لهم الحسنات. و هو الاستقصاء.»

و فيه أيضاً عن العيّاشي، عن هشام بن سالم، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- في قوله تعالى: «و يخافون سوء الحساب»:

قال: الاستقصاء و المداقّة.

و قال: يحسب عليهم السيّئات. و لايحسب لهم الحسنات.

و فيه أيضاً عن العيّاشي، عن أبي‌إسحاق قال:

سمعته يقول في سوء الحساب: لايقبل حسناتهم. و يؤاخذون بسيّئاتهم.

و فيه عن العيّاشي، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام-:

أنّه قال لرجل: يا فلان! مالك و لأخيك؟

قال: جعلت فداك؛ كان لي عليه حقّ فاستقصيت منه حقّي.

قال أبوعبدالله: أخبرني عن قول الله: «و يخافون سوء الحساب». أتراهم

خافوا أن يجور عليهم أو يظلمهم؟! لا و الله! خافوا الاستقصاء و المداقّة.

و فيه أيضاً في حديث آخر أنّ أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ قال لرجل شكاه بعض إخوانه:

ما لأخيك فلان يشكوك؟ فقال: أيشكوني أن استقصيت حقّي؟! قال: فجلس مغضباً. ثمّ قال: كأنّك إذا استقصيت لم تسئ؟! أرأيت ما حكى اللّه ـ تبارك و تعالى ـ: «و يخافون سوء الحساب»؟! أخافوا اللّه أن يجور عليهم؟! لا و اللّه! ما خافوا إلاّ الاستقصاء. فسمّاه اللّه سوء الحساب. فمن استقصى، فقد أساء.

بيان: سوء الحساب بمعنى الحساب السّوء. و كون الحساب سوءاً باعتبار معناه المصدريّ. و حيث إنّ إعماله و صدوره من الله ـ سبحانه ـ من باب العدل، فيكون جميلاً حسناً بالضّرورة. و مقابلة السوء بالحسن، مثل مقابلة الشرّ بالخير. كما أنّ سطواته و نقماته على أعدائه شرّ بالنسبة إليهم و حسن جميل من الله ـ سبحانه ـ يحمد و يمجّد على ذلك.

و هنا مسائل:

المسألة الأولى: هل يحاسب الله الكفّار أو يدخلهم النّار بغير حساب؟

قال تعالى:

«و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً و إن كان مثقال حبّة من خردل أتينا بها و كفى بنا حاسبين». (الأنبياء/٤٧)

بيان: أخبر تعالى أنّه يضع يوم القيامة الموازين العادلة، ليعلم النّاس مقدار ما عملوا من الحسنات و السيّئات و يعلموا أنّ أيّ الكفّين من أعمالهم أثقل و أرجح. و ليعلم المؤمنون المسيئون أنّه تعالى ما أراد في عذابهم فوق ما يستحقّون؛ و إن عفا عنهم بعد ذلك، فبرحمته و فضله. و ليعلم المحسنون أنّه ـ سبحانه ـ ما نقص عمّا وعدهم من الثواب على حسناتهم تفضّلاً؛ و إن زاد على ذلك و ضاعفها و أنماها، أو بدّل بعضاً

من سيّئاتهم حسنات، فهو تعالى ذو الفضل العظيم. و إن كان مثقال حبّة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض، يأت بها الله إنّه لطيف خبير. و كفى به -سبحانه- حاسباً. و كفى به حسيباً.

في نور الثقلين ٤٣٠/٣، عن روضة الكافي في كلام لعليّ بن الحسين -عليهما السّلام- في الوعظ و الزّهد في الدنيا:

«... ثمّ رجع القول من اللّه في الكتاب على أهل المعاصي و الذّنوب فقال -عزّ و جلّ-: «و لئن مسّتهم نفحة من عذاب ربّك ليقولنّ يا ويلنا إنّا كنّا ظالمين». [الأنبياء/٤٦]

فإن قلتم -أيّها الناس- إنّ اللّه -عزّ و جلّ- عنى بذلك أهل الشّرك، فكيف ذلك و هو يقول: «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً و إن كان مثقال حبّة من خردل أتينا بها و كفى بنا حاسبين»؟!

اعلموا عباد الله! أنّ أهل الشّرك لا تنصب لهم الموازين و لا تنصب لهم الدواوين. و إنّما يحشرون إلى جهنّم. و إنّما نصب الموازين لأهل الإسلام....»

و فيه أيضاً ٤٧٠/٥، عن العيون بإسناده عن الرضا -عليه السّلام-: قال رسول الله -صلّى الله عليه و آله-:

«إنّ اللّه تعالى يحاسب كلّ خلق إلاّ من أشرك باللّه. فإنّه لا يحاسب و يؤمر به إلى النّار.»

أقول: الآية الكريمة -كما ترى- ظاهرة الدّلالة على أنّ الحساب لكلّ من كانت له حسنة، و على كلّ من كانت له سيّئة. فلا ظلم اليوم لأحد من المسيئين و المحسنين. و الكفّار ليس لهم إلاّ السيّئات، فلاتحتاج أعمالهم إلى الموازنة بين سيّئاتهم و حسناتهم. إلاّ أنّ نفي التوازن و التعادل بين الذنوب و الطّاعات، لاينافي ثبوت الحساب و العدّ للكفّار. و أيضاً هذه الآية إذا كانت خاصّةً لأهل الإسلام، لاتنافي ثبوت الحساب بحسب الدليل الآخر للكفّار أيضاً؛ لعدم التنافي بين المثبتين.

نعم؛ الروايتان الشريفتان حيث إنّهما نافيتان للحساب و الميزان في حقّ الكفّار و المشركين، بقي التنافي بينهما و بين الآيات و الرّوايات الدالّة على ثبوت الحساب على الكفّار أيضاً.

فمن الرّوايات المعارضة لهاتين الروايتين ما رواه في البرهان ٦١/٣، عن الاحتجاج، عن أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ في حديث له مع الزنديق في جواب مسائله، قال ـ عليه السّلام ـ:

«و أمّا قوله: «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً» فهو ميزان العدل، يؤخذ به الخلائق يوم القيامة. يدين الله تعالى بعضهم من بعض و يجزيهم بأعمالهم و يقتصّ للمظلوم من الظّالم. و معنى قوله: «فمن ثقلت موازينه» و «من خفّت موازينه» فهو قلّة الحساب و كثرته.
و النّاس يومئذ على طبقات و منازل. فمنهم من يحاسب حساباً يسيراً و ينقلب إلى أهله مسروراً. و منهم الّذين يدخلون الجنّة بغير حساب، لأنّهم لم يتلبّسوا من الدنيا بشيء. و إنّما الحساب هناك على من تلبّس بها هاهنا.
و منهم من يحاسب على النقير و القطمير و يصير إلى عذاب السعير أئمّة الكفر و قادة الضلال. فأولئك لايقيم لهم يوم القيامة وزناً و لايعبأبهم ـ لأنّهم لم يعبؤوا بأمره و نهيه ـ يوم القيامة. فهم في جهنّم خالدون تلفح وجوههم النّار. و هم فيها كالحون.»

و أمّا الآيات؛ منها ما قال تعالى:

«للّذين استجابوا لربّهم الحسنى و الّذين لم يستجيبوا له لو أنّ لهم ما في الأرض جميعاً و مثله معه لافتدوا به أولئك لهم سوء الحساب و مأواهم جهنّم و بئس المهاد». (الرّعد/١٨)

بيان: الآية الكريمة ناصّة على أنّ الّذين لم‌يستجيبوا له ـ سبحانه ـ و لم يؤمنوا به و لم يعبؤوا بدعوته الحقّة، لهم من الله الحساب السّوء لايتخلّصون منه. فقد هدّدهم بسوء الحساب، ثمّ هدّدهم أنّ مقرّهم و مهادهم جهنّم. و بئس المقرّ و المهاد.

و قال تعالى:

«فذكّر إنّما أنت مذكّر * لست عليهم بمصيطر * إلّا من تولّى و كفر * فيعذّبه الله العذاب الأكبر * إنّ إلينا إيابهم * ثمّ إنّ علينا حسابهم». (الغاشية/٢١-٢٦)

أقول: الآية الكريمة ظاهرة في حساب الكفّار.

و قال تعالى:

«و أمّا من أوتي كتابه بشماله فيقول ياليتني لم أوت كتابيه * و لم أدر ما حسابيه *... * إنّه كان لا يؤمن بالله العظيم». (الحاقّة/٢٥-٣٣)

و قال تعالى:

«و الّذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتّى إذا جاءه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده فوفّاه حسابه و الله سريع الحساب». (النور/٣٩)

بيان: أظهر ما قيل في تفسير المقام: إنّ الله ـ سبحانه ـ ضرب مثلاً لأعمال الكفّار. أي: إنّ لهذه الأعمال عند الجاهلين بالحقائق صفاءً و جلاءً كمثل السراب الّذي بقيعة يحسبه الظمآن ماءً. و أمّا بحسب الواقع و نفس الأمر، فليس كذلك. فإذا جاء الكافر إلى عمله و كشف عنه الغطاء، لم يجده شيئاً ينتفع به و وجد الله حاضراً غير غائب عنه و عن عمله، محاسباً عليه؛ فيحاسبه جزءاً جزءاً مُستوفىً. إنّ الله سريع في الحساب للمؤمنين، أو سريع إلى حساب الكفّار؛ يتبادر إلى عقابهم و مجازاتهم. و التوفية هو الاستقصاء و الاستيفاء في الحساب.

و قال تعالى:

«لا يذوقون فيها برداً و لا شراباً * إلّا حميماً و غسّاقاً * جزاءً وفاقاً * إنّهم كانوا لا يرجون حساباً * و كذّبوا بآياتنا كذّاباً * و كلّ شيء أحصيناه كتاباً». (النبأ/٢٤-٢٩)

«و ترى المجرمين يومئذ مقرّنين في الأصفاد * سرابيلهم من قطران و تغشى وجوههم النّار * ليجزي الله كلّ نفس ما كسبت إنّ الله سريع الحساب». (إبراهيم/٤٩-٥١)

«إنّ الدّين عند الله الإسلام و ما اختلف الّذين أوتوا الكتاب إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم و من يكفر بآيات الله فإنّ الله سريع الحساب». (آل‌عمران/۱۹)

مورد الآية الكريمة الأخيرة المشركون من أهل الكتاب الّذين اختلفوا في دين الإسلام، اختلافَ بغي و عمد وعدوان.

أقول: و يمكن للباحث الاطّلاع و الاستشهاد على أزيد ممّا ذكرنا من الآيات الدالّة بتنصيصها، أو بعمومها و إطلاقها، على أنّ الكفّار يحاسبون و يعذّبون بالحساب أيضاً، ثمّ يؤمر بهم إلى النّار. و أمّا ما تقدّم من الأخبار الدالّة على أنّ أهل الشرك و الكفّار لايحاسبون و يدخلون النّار بغير حساب، فالأولى إيكال علمها إلى الله و إلى أوليائه. و الله الهادي.

المسألة الثانية:

إذا كان المتولّي لحساب الخلائق هو الله ـ سبحانه ـ كما هو ظاهر الآيات و صريح بعض الرّوايات، فالحساب فعله تعالى. و لا كيف و لا طور لفعله؛ كما أنّه لا كيف لذاته. و يمكن الاستشهاد على ذلك أيضاً بما رواه في البحار ۲۷۱/۷ عن النهج:

سئل ـ عليه السّلام ـ: كيف يحاسب الله الخلق على كثرتهم؟ فقال: كما يرزقهم على كثرتهم.

فقيل: كيف يحاسبهم و لا يرونه؟ قال: كما يرزقهم و لا يرونه.

أقول: قد أحال ـ عليه السّلام ـ جواب ما سئل عنه برازقيّته تعالى بمعناه المصدريّ. كما أنّ الظاهر من مورد السؤال، هو الحساب بمعناه المصدريّ حيث قالوا: فكيف يحاسبهم و لا يرونه؟

و ممّا يدلّ على أنّ المتولّي لحساب الخلق هو الله ـ سبحانه ـ ما رواه في البحار ۲٦۰/۷ عن الحسين بن سعيد الأهوازيّ مسنداً عن رجل، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال:

قلت له: يا ابن رسول اللّه، إنّ لي حاجةً. قال: تلقاني بمكّة.

فقلت: يا ابن رسول اللّه، إنّ لي حاجةً. فقال: تلقاني بمنى.

فقلت: يا ابن رسول اللّه، إنّ لي حاجةً. فقال: هات حاجتك.

فقلت: يا ابن رسول اللّه، إنّي أذنبت ذنباً بيني و بين اللّه لم يطّلع عليه أحد؛ فعظم عليّ و أُجلّك أن أستقبلك به.

فقال: إنّه إذا كان يوم القيامة و حاسب الله عبده المؤمن، أوقفه على ذنبه ذنباً ذنباً، ثمّ غفرها له. لايطلع على ذلك ملكاً مقرّباً و لانبيّاً مرسلاً.

أقول: و تقدّم في هذا المعنى رواية أخرى من البرهان ٤٤٣/٤، عن الحسين بن سعيد عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام.

و في كتاب علم اليقين ٩٦١/٢ قال:

حكي أنّ أعرابيّاً جاء إلى النبيّ -صلّى اللّه عليه و آله- فقال: من يتولّى حساب الخلق؟ فقال النبيّ -صلّى اللّه عليه و آله-: اللّه تعالى.

فقال الأعرابيّ: هو بنفسه؟ فقال النبيّ -صلّى اللّه عليه و آله-: نعم.

فضحك الأعرابيّ. فقال النبيّ -صلّى اللّه عليه و آله-: لم ضحكت يا أعرابيّ؟

فقال: إنّ الكريم إذا قدر عفا؛ و إذا حاسب سامح في الحساب و لايناقش.

أقول: هذه الرّواية الّتي تدلّ على أنّ الله ـ سبحانه ـ يحاسب عبده المؤمن و لم يطّلع عليه ملك مقرّب و لانبيّ مرسل، توهم التّنافي مع الأدلّة الدالّة أنّ على كلّ نفس حافظاً و رقيباً يكتب أعمالها. و كذلك قوله تعالى:

«و جاءت كلّ نفس معها سائق و شهيد». (ق/٢١)

أي: يسوقها إلى موقفها و يشهد عليها و لها.

و كذلك قوله تعالى:

«فكيف إذا جئنا من كلّ أمّة بشهيد و جئنا بك على هؤلاء شهيداً». (النساء/٤١)

«و كذلك جعلناكم أمّةً وسطاً لتكونوا شهداء على النّاس و يكون الرسول عليكم شهيداً». (البقرة/١٤٣)

بيان: قال في لسان العرب ٢٣٨/٣: الشهيد: ...و الأمين في شهادته... و الّذي لايغيب عن علمه شيء. و الشهيد: الحاضر.

أقول: شهد قد استعمل في مورد علم و عرف. و حيث إنّ فيه معنى الحضور فالعناية الفارقة بين علم و شهد أنّ شهد هو العلم عن عيان و حضور. و إطلاق الشّاهد على من يخبر بعلمه في موقف القضاء، باعتبار علمه و عيانه في مرتبة التحمّل في مورد الشّهادة و الحادثة المشهودة الّتي يخبر عنها.

و في لسان العرب ٤٣٠/٧: وسط الشيء و أوسطه: أعدله.... «و كذلك جعلناكم أمّةً وسطاً» قال الزجّاج: فيه قولان. قال بعضهم: وسطاً عدلاً و قال بعضهم: خياراً.

أقول: ليس المراد من الجعل في المقام هو الخلق؛ أي: خلق ذوات هذه الأمّة الوسطى. ضرورة أنّ المجعول هو الوسطيّة و هي في مرتبة المحمول و في مرتبة متأخّرة بعد مرتبة تحقّق ذواتهم؛ مثل قوله تعالى: «جاعل الملائكة رسلاً» (فاطر/١) و قوله تعالى: «جاعل في الأرض خليفةً». (البقرة/٣٠) و صريح الآية الكريمة أنّها فعل محقّق مجعول من قبل الله في حقّ الأمّة. أي: جعلناكم أمّةً عدلاً خياراً جياداً. فلا يجوز أن يقال: إنّ الوسطيّة نعت للدّين و الشريعة؛ أي: إنّهم لو عملوا بهذا الدّين الوسط، لكانوا شهداء على النّاس. و ليس المراد أنّه نعت شأنيّ للأمّة؛ أي: لو عملوا بهذا الدّين، لكانوا شهداء.

فإن قلت: فكيف تكون وسطيّة الأمّة سبباً تكوينيّاً لأن يكونوا شهداء.

قلت: ليس ما به الوسطيّة و الأعدليّة إلاّ بعين ما يصيرون به شاهدين؛ و هو العلم و العرفان. ضرورة أنّ من يؤدّي الشّهادة في موقف القضاء، لابدّ أن يكون متحمّلاً و عارفاً بمورد الشّهادة.

فإن قلت: فعلى هذا لابدّ أن يكون المراد من الأمّة عدّةً خاصّةً.

قلت: نعم؛ إذا كان الوسطيّة علّةً للشّهادة على جميع الأمّة الإسلاميّة ـ كما أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله شهيد على هؤلاء الشهداء الصدّيقين ـ فلا يعقل أن يكون المراد من الشهداء أنّ جميع الأمّة الإسلاميّة يشهدون على جميع الأمم

السابقة. كيف؟! فنهم من لايعرف موطن قدمه! و منهم من لاتقبل شهادته على حزمة بقل! فليت شعري كيف رضي هذا القائل بأنّ الله ـسبحانهـ يشهد الأراذل و الجهّال من هذه الأمّة على أعمال من تقدّم من الأمم؟! و كيف يشهدون مع جهلهم و غباوتهم؟!

فتعيّن أنّه تكون هذه الشّهادة من سنخ شهادة الرسول ـصلّى الله عليه و آلهـ على هؤلاء الشّهداء. و تعيّن أنّ هؤلاء الشّهداء لابدّ أن يكونوا من العارفين و الحاملين لعلوم الدين ـأسرارها و أغوارها و معارفها و أحكامهاـ حاملين لعرش العلم و شاهدين أفراد النّاس و أعمالهم.

و خلاصة القول في المقام: إنّ الوسطيّة الّتي جعلها الله ـسبحانهـ لهذه الأمّة الفاضلة الوسطى و أكرمهم بها هي الأعدليّة. و إنّها لاتتحقّق إلّا بالعلم الراسخ و العمل الصّالح. فتكون الوسطيّة في مرتبة العلّة لكونهم شهداء على النّاس. أو يقال: إنّ الوسطيّة ـأي: الأعدليّةـ لاتنفكّ بالملازمة القطعيّة من إفاضة العلم من الله ـسبحانهـ و تأييده تعالى هذه الأمّة الفاضلة الوسطى بروح القدس حتّى يصيروا عالمين و عارفين بالناس و أعيانهم، و الشّاهدين على أعمالهم بحقيقة العيان و العرفان.

و لايخفى على الباحث الخبير أنّ رسول الله ـصلّى الله عليه و آلهـ كما كان شهيداً على هذه الأمّة الوسطى، كان شهيداً أيضاً على النّاس أجمعين. إذ لا منافاة بين شهادة و شهادة. لأنّه لاتنافي بين مثبت و مثبت. و نظير هذه الآية قوله تعالى:

«و جاهدوا في الله حقّ جهاده هو اجتباكم و ما جعل عليكم في الدّين من حرج ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل و في هذا ليكون الرّسول شهيداً عليكم و تكونوا شهداء على الناس». (الحجّ/٧٨)

و الآيات في هذا الباب كثيرة في القرآن الكريم يصدّق بعضها بعضاً و يشهد بعضها على بعض.

فالمتحصّل المستفاد في هذا الباب: إنّ شهيد كلّ أمّة رسولها. و شهيد هذه الأمّة رسول الله و أوصياؤه الصدّيقون من ذرّيّته ـسلام الله عليهم. فهم شهداء

دارالفناء و شفعاء دار البقاء.

إذا تقرّر ذلك فنقول: لامنافاة بين هذه الآيات الكثيرة الدالّة على أنّ الملائكة الكاتبين و الأنبياء و الرّسل المكرّمين و نبيّنا و ذرّيّته ـصلوات الله عليهم أجمعين ـ شهداء على الناس أجمعين و بين ما رواه في البحار ۲٦۰/۷ عن كتاب الحسين بن سعيد عن أبي‌جعفر ـعليه السّلام ـ قال: «إنّه إذا كان يوم القيامة و حاسب الله عبده المؤمن، أوقفه على ذنوبه ذنباً ذنباً ثمّ غفرها له. لايطلع على ذلك ملكاً مقرّباً و لانبيّاً مرسلاً» و نظائرها. ضرورة أنّ هذه الشّهادة في مقام تحمّل الشّهادة؛ و في مرتبة أدائها دعوا و أحضروا للشّهادة في مرحلة القضاء و الحكم و المناقشة و المداقّة. فأيّ منافاة بين أن يغفر تعالى لعبدٍ من عباده من غير محاكمة و غير إحضار الشّهود و بين أن يغفر له بعد المحاكمة و إحضار الشهود؟! و بعبارة أخرى: هذه الرّوايات بمنزلة التّخصيص لهذه العمومات و المطلقات الدالّة على شهادة المقرّبين من عباده المكرّمين على أعمال العباد. فالواجب على المفسّر إحراز صلاحيّة هذه الرّوايات بصلاحيّة التّخصيص. و إن صلحت، تخصّصت أدلّة الشّهادة بها. و إلّا، فلا. و الله الهادي.

المسألة الثالثة: الظّاهر أنّ الحساب إنّما هو على أعمال العباد من حيث مخالفة الحكم التكليفي، واجباً كان او حراماً. و أمّا الحساب على ما أكل و شرب من النّعم الحلال بالكسب المشروع، فقد روى جنادة ابن أبي‌أميّة عن الحسن المجتبى ـعليه السّلام ـ ما خلاصته: إنّ في حلال الدنيا حساباً و في حرامها عقاباً. ففيه كلام سيأتي استقصاء البحث فيه في تفسير قوله تعالى: «لتسألنّ يومئذ عن النعيم» في سورة التكاثر.

قوله تعالى: «وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ (۱۰)».

بيان: الظّاهر بقرينة قوله تعالى: «إنّه ظنّ أن لن يحور» أنّ المراد من هذا المجرم هو الكافر و من لايؤمن بالحشر و الرّجوع إليه ـسبحانه. و الآية الكريمة ظاهرة الدلالة على أنّ هذا المجرم يؤتى كتاب عمله من وراء ظهره إلّا أنّها ساكتة عن بيان كيفيّته. و الوجوه الّتي أوردها الرازيّ عن المفسّرين في تفسيره ۱۰٦/۳۱

لاشاهد لها. و إنّما هي احتمالات في تفسير الآية.

فإن قيل: إنّ قوله تعالى: «و أمّا من أوتي كتابه بشماله فيقول ياليتني لم أوت كتابيه‌ و لم أدر ما حسابيه» (الحاقّة/٢٥ و ٢٦) يدلّ على أنّ إيتاء كتاب الكافر بشماله، إنّما وقع في مقابل إيتاء كتاب المؤمن بيمينه. فيصحّ ما قيل إنّ الكافر يأخذ كتابه بشماله من وراء ظهره، جمعاً بين الآيتين.

قلت: إنّ إيتاء كتاب الكافر بشماله، لايدلّ على أنّ الكتاب أوتي من وراء ظهره و قد أخذه بشماله. و لاشاهد لهذا الجمع. فإنّ ثبوت شيء لاينافي ثبوت ما عداه. فقوله تعالى: «و أمّا من أوتي كتابه بشماله...» ظاهر الدّلالة على أنّ الإيتاء بالشّمال و الأخذ به على نحو المتعارف. فيجب الأخذ بظاهره من دون تقييده بقوله تعالى: «وراء ظهره». كما أنّه يجب الأخذ بظاهر قوله تعالى: «من أوتي كتابه وراء ظهره» من دون تقييده بقوله تعالى: «من أوتي كتابه بشماله» و السّكوت عن بيان الكيفيّة. و لادليل على شيء من الوجوه المذكورة في كيفيّة الإيتاء. و لم نظفر من الآيات و الرّوايات على ما يصحّ الركون إليه و ما يصحّ أن يكون سنداً لهذه الوجوه. و الله العالم.

قوله تعالى: «فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُوراً(١١) وَ يَصْلَىٰ سَعِيراً(١٢)».

بيان: التّعبير بالفاء لأنّها في مقام الجواب عن الجملة المتقدّمة. و «سوف» حرف يمحّض المضارع للاستقبال فقط.

و قال في القاموس ٣٩٦/١: الثبور: الهلاك و الويل و الإهلاك. و فيه أيضاً ٢٥٤/٤: صلى اللّحم يصليه صلياً: شواه، أو ألقاه في النّار للإحراق؛ كأصلاه و صلّاه. و يده بالنّار: سخّنها... و صلي النّار -كرضي- و بها صُلِيّاً و صِلِيّاً و صَلاءً -و يكسر-: قاسى حرّها كتصلّاها. و أصلاه النّار و صلاها إيّاها و فيها و عليها: أدخله إيّاها و أثواه فيها.

أقول: الظّاهر أنّ المذكور في الآية هو من صلي يصلى، مثل رضي يرضى. فإنّ الظّاهر في المقام و العناية في الكلام، هو بيان حال المجرم و وقوعه في شدّة العذاب و دعائه واثبورا و مقاساته حرّ النّار. و لاعناية في الكلام أنّه -سبحانه- أدخله في

النار أو شوّاه فيها. و الآيات في هذا السّياق كثيرة في القرآن الكريم. قال تعالى:

«تصلى ناراً حاميةً». (الغاشية/٤)

«فأنذرتكم ناراً تلظّى * لا يصلاها إلاّ الأشقى». (الليل/١٤ و ١٥)

و أمّا القراءة بضمّ التّاء و تشديد العين من باب التفعيل، فلا يصحّ الاستشهاد بها في تفسير هذه الآية الكريمة بمثل قوله تعالى: «فنزلٌ من حميم * و تصلية جحيم». (الواقعة/٩٣ و ٩٤) و قوله تعالى: «خذوه فغلّوه * ثمّ الجحيم صلّوه». (الحاقّة/٣٠ و ٣١)

و كذلك لا يجوز الاستشهاد بما ورد في القرآن المجيد بضمّ الهمزة و كسر العين من باب الإفعال مثل قوله تعالى: «سأُصليه سقر». (المدّثّر/٢٦) و قوله تعالى: «و من يفعل ذلك عدواناً و ظلماً فسوف نصليه ناراً». (النساء/٣٠)

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّه يجب التفكيك بين ما استعمل مجرّداً أو ما استعمل مزيداً في القرآن الكريم و إعطاء كلّ واحد من هذه الأبواب ما يستحقّه من إفادة المعنى صيانةً للقواعد المقرّرة في التصريف. و الظّاهر أنّ المجرّد منها، مثل الآية المبحوثة، يتعدّى إلى مفعول واحد؛ و المزيد إلى مفعولين. و لا يجوز الخلط بين هذه الأبواب و الاستشهاد في تفسير الآية الكريمة بما استعمل مزيداً من باب الإفعال أو التفعيل، كما فعله الرازيّ في تفسيره ٣١/١٠٧.

قوله تعالى: «إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُوراً (١٣)».

أقول: الظّاهر أنّ هذه الجملة بمنزلة التعليل لما دلّت عليه الآية السابقة من حلول نقمته تعالى و بأسه الشّديد بساحة هذا المجرم الكافر، لأنّه كان في الدنيا بين أهله مسروراً، سرورَ المتهاونين بأمر الآخرة، لانغماره في الشّهوات و المعاصي، مكبّاً على الدّنيا لاعباً بها؛ فهو يضحك إلى الدنيا، و الدنيا تضحك إليه.

قوله تعالى: «إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ (١٤)».

الحور: الرّجوع. و هذه الآية بمنزلة التعليل أيضاً لما تقدّم من هوان الكافر عند الحساب و بعده؛ إلاّ أنّ هذا التعليل الثاني أقوى تأثيراً في تنكيل هذا المجرم. لأنّ الأوّل حاكٍ عن أعماله و جناياته؛ و الثّاني حاكٍ عن عقيدته و أنّه كان لا يؤمن بالمعاد

و مجازاة العباد. كلّ نفس تجزى بما تكسب و بما تسعى.

و هذه الآية تشهد أنّ قوله تعالى: «و أمّا من أوتي كتابه وراء ظهره...» إنّما هو في شأن الكفّار. كما أنّ قوله تعالى: «و أمّا من أوتي كتابه بشماله...» -في سورة الحاقّة- في شأن الكفّار. و كلتا الآيتين في مقابل قوله تعالى: «و أمّا من أوتي كتابه بيمينه» في هذه السورة و في سورة الحاقّة. و الظّاهر من الآيتين أنّ المراد فيهما من أصحاب اليمين هم المؤمنون الفائزون بالجنّة لايرون النّار و لايسمعون زفيرها؛ أولئك عنها مبعدون.

و أمّا أهل الكبائر من المسلمين المؤمنين، فليس في الآيات ما يستفاد منها أنّهم يؤتون كتابهم بيمينهم أو بشمالهم. و قد أعرضنا عن ذكر الوجوه الّتي ذكروها في هذا الباب. من أرادها، فعليه بالمفصّلات.

قوله تعالى: «بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيراً (١٥)».

قال ابن هشام في المغني ١٥٣/١: «بلى» حرف جواب.... و تختصّ بالنّفي و تفيد إبطاله؛ سواء كان مجرّداً نحو: «زعم الّذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى و ربّي». [التغابن/٧]....

أقول: فعلى هذا يكون المراد إبطال مقالة هذا المجرم و الإنكار عليه في عقيدته أنّه لن يحور إلى الآخرة. و لاوجه لما يقال: إنّه راجع إلى قوله: «إنّه كان في أهله مسروراً». أي: زعم أنّه لن يحور إلى خلاف ما كان عليه من السّرور. و أفاد قوله تعالى بتكذيبه و الإنكار عليه أنّه يبدّل الله سروره بغمّ لاينقطع، و نعمتَه ببلاء لايزول.

و الظّاهر المتناسب بالمقام أنّ قوله تعالى: «إنّ ربّه كان به بصيراً» بمنزلة التعليل لهذا التوبيخ و الإنكار. أي: كيف يزعم أنّه لم يَحُر؟! فإنّه -سبحانه- بصير به و بشؤونه، و مراقب لأحواله و أعماله و بما قدّر عليه من مجازاته و تنكيله على عقائده و جناياته. فلا إهمال و لاعبث في سنّته -سبحانه. فلابدّ و لامناص أن يرجع في الراجعين.

ثمّ إنّ هذه الآيات، كما أنّها ظاهرة السّياق في إكرامه تعالى للمؤمنين و بيان

لما استقبلوا في موقف الحساب من إعطاء كتابهم بيمينهم و المساهلة في حسابهم و كذلك في شرح حال الكفّار و ما يواجهون به من الهوان و الخذلان، فيها بشارة للمحسنين، و إنذار و تخويف للمجرمين. و فيها بلاغ و ذكرى و موعظة للمتقين. و فيها بيان و تعليم شيء من الحقائق الراجعة إلى الآخرة حين يقوم الناس لربّ العالمين.

فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلشَّفَقِ ﴿١٦﴾ وَٱلَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ﴿١٧﴾ وَٱلْقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ ﴿١٨﴾ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ﴿١٩﴾ فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ ٱلْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ ۩ ﴿٢١﴾ بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُكَذِّبُونَ ﴿٢٢﴾ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ ﴿٢٣﴾ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍۭ ﴿٢٥﴾

بيان:

الظّاهر من أكثر المفسّرين أنّ حرف لازائدة. قال ابن هشام في المغني ٣٢٧/١: الثالث: لاالزائدة الداخلة في الكلام لمجرّد تقويته و توكيده.

و قيل: إنّها للنّفي. فإنّه ـسبحانهـ بعد ما حكى عن سنّته الحكيمة من حكمه و قضائه على عقاب الكافرين و نكالهم، و بعد ما حكى عن عقائدهم الباطلة، أنكر عليهم بقوله: «لا»، ثمّ استأنف الكلام بالقسم. و يؤيّد هذا الوجه التّعبير بالفاء الظّاهر لربط الكلام إلى ما قبله و إنكاره تعالى على عقائدهم.

و في القاموس ٢٥٨/٣: الشفق ـمحرّكةـ: الحُمرة في الأفق من الغروب إلى العشاء الآخرة، أو إلى قريبها، أو إلى قريب....

و فيه ٢٩٩/: و سقه يسقه: جمعه.... و اتّسق: انتظم.

و فيه ٧٨/١: ركبه - كسمعه - ركوباً و مركباً: علاه؛ كارتكبه.... و الذنب: اقترفه.

و فيه ٢٦٤/٣: و الطّبق - محرّكة -: غطاء كلّ شيء... و القرن من الزّمان، أو عشرون سنةً... و الجماعة، كالطّبق - بالكسر - و الحال. و منه: «لتركبنّ طبقاً عن طبق». و قريب منه ما ذكره في لسان العرب ٢٠٩/١٠.

أقول: قد أقسم تعالى بالشفق، و باللّيل و بما جمع من خلقه تعالى، و قد كانوا منتشرين على وجه الأرض و عادوا إلى مساكنهم و سكنوا فيها ليلاً. و أقسم بالقمر إذا انتظم نوره و استكمل ضياؤه.

و قوله: «لتركبنّ طبقاً عن طبق» جواب للقسم و هو مورد القسم. و قوله: «عن طبق»؛ أي: بعد طبق. فإنّ «عن» كما ذكرها النحويّون للمجاوزة. قال في الكشّاف ٤٨١/٤: فإن قلت: ما محلّ «عن طبق»؟ قلت: النّصب على أنّه صفة لـ«طبقاً»؛ أي: طبقاً مجاوزاً لطبق، أو حال من الضّمير في «لتركبنّ»؛ أي: لتركبنّ طبقاً مجاوزين لطبق.

و قوله تعالى: «لتركبنّ» خطاب لجميع المرتكبين. و يجوز أن يقال: إنّ الضّمير للغائب. و التّعبير بصيغة التأنيث باعتبار الجماعة. و يمكن تأييد ذلك بأنّ الآيات السّابقة من قوله: «من وراء ظهره...» في شأن الكفّار و المجرمين؛ فهذه الآيات أيضاً في سياقها و في شأنهم.

و كيف كان، فالظّاهر من الكلام: إنّ السّياق سياق العتاب و التّوبيخ. و المراد في الآية على نحو الخطاب أو الغائب، هم العصاة و المجرمون؛ بقرينة التعبير بالركوب و الارتكاب، و بقرينة قوله تعالى: «فمالهم لايؤمنون...» كما نشير إليه - إن شاء الله تعالى.

و واضح أنّ هذا العتاب و التوبيخ الشّديد على هؤلاء المرتكبين، لايعقل إلاّ في الأحكام الشرعيّة و المستقلّات العقليّة. و ما ذكره المفسّرون من الوجوه و التّأويلات الّتي سيجيء ذكرها - الراجعة إلى الأمر التكوينيّ - بمعزل عن تفسير الآية الكريمة.

و هذا الارتكاب على سبيل التّناوب الطوليّ، بحسب السيّئات الّتي ارتكبوها، و بحسب المرتكبين أيضاً؛ و إلاّ لاختصّ الخطاب بقرن النّزول و بقرن واحد و لايتحقّق طبقاً عن طبق و حالاً عن حال. و سنزيد ذلك توضيحاً ـ إن شاء الله.

و الظّاهر من عنوان طبقاً عن طبق أنّ فيه عناية المطابقة و المشاكلة في الجملة بين الطّبقتين في المعنى المراد منها و بحسب المكذّبين. فالّذين كذّبوا رسلهم، إنّما هو مكذّب بعد مكذّب و تكذيب بعد تكذيب، يرثه كاذب بعد كاذب و فاسق بعد فاسق. و كذلك المنافقون يحذون حذو الكفّار؛ قد أفسدوا بعد الإصلاح و ظلموا بعد تثبيت العدالة، قرناً بعد قرن، و أحدثوا في دين الله من الفتن و البدع و التّغيير و التّبديل و قتل الصّالحين و الصدّيقين لصلاحهم و صدقهم، و لم تؤثّر فيهم هداية الهادين و إرشاد المذكّرين و إصلاح المحسنين إلاّ لجاجاً و عناداً. فالآخرون منهم يتبع الأوّلون، منافق بعد منافق و سيرةً بعد سيرة و سنةً بعد سنّة. فنعم الحكم الله تعالى. و كفى به حاكماً و خصيماً.

و في الجوامع ٥٣٥/ قال: و عن مكحول: لتحدثنّ أمراً لم تكونوا عليه في كلّ عشرين سنة. و عن أبي‌عبيدة: لتركبنّ سنن من كان قبلكم من الأوّلين و أحوالهم. و روي ذلك عن الصّادق ـ عليه السّلام.

و في الصّافي ٥٦١/ قال: و في الإكمال، عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ: «لتركبنّ طبقاً عن طبق»؛ أي: سير من كان قبلكم.

في نور الثقلين ٥٣٩/٥، عن الاحتجاج، عن أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ في حديث يقول ـ عليه السّلام ـ فيه:

«و ليس كلّ من أقرّ أيضاً من أهل القبلة بالشهادتين كان مؤمناً. إنّ المنافقين كانوا يشهدون أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمّداً رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و يدفعون عهد رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ بما عهد به من دين الله و عزائمه و براهين نبوّته إلى وصيّه، و يضمرون من الكراهية لذلك و النقض لما أبرمه عند إمكان الأمر لهم فيه ما قد بيّنه الله لنبيّه؛ مثل قوله: «لتركبنّ طبقاً عن طبق»؛ أي لتسلكنّ سبيل من كان قبلكم من الأمم

في الغدر بالأوصياء بعد الأنبياء. و هذا كثير في كتاب الله -عزّ و جلّ-.»

أقول: لايخفى ما في هذا الحديث من التصريح بما ذكرنا من تعميم المرتكبين للكافرين و المنافقين. و لايخفى أيضاً أنّ ذكر المنافقين الّذين نقضوا عهد رسول الله -صلّى الله عليه و آله- في أمر وصيّه و عزائم دينه و براهين نبوّته، من باب المصداق. و ذكر المصداق شاهد على التفسير الّذي ذكرناه.

و فيه أيضاً عن الكافي مسنداً، عن زرارة، عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- في قول الله «لتركبنّ طبقاً عن طبق» قال:

«يا زرارة، أو لم تركب هذه الأمّة بعد نبيّها طبقاً عن طبق في أمر فلان و فلان و فلان؟!»

أقول: الحديث كسابقه من باب بيان المصداق، لامن باب بيان تمام المراد.

و في تفسير القمّيّ ٤١٣/٢: «لتركبنّ طبقاً عن طبق» يقول: حالاً بعد حال. قال رسول الله -صلّى الله عليه و آله-: لتركبنّ سنّة من قبلكم، حذو النعل بالنعل و القذّة بالقذّة. و لاتخطؤون طريقتهم شبر بشبر و ذراع بذراع و باع بباع. حتّى أن لو كان من قبلكم دخل جحر ضبّ، لدخلتموه. قالوا: اليهود و النصارى تعني يا رسول الله؟ قال: فمن أعني؟! لينقض عُرَى الإسلام عروةً عروةً. فيكون أوّل ما تنقضون من دينكم الإمامة، و آخره الصّلاة.

و قد تبيّن من جميع ما ذكرنا: أنّ مورد القسم و متعلّقه، هو الاقتراف و الارتكاب. و بناء الكلام على التوبيخ و التّشنيع لما يرتكبون من السيّئات و التكذيب و الخيانات. و قوله تعالى: «فما لهم لايؤمنون» استفهام للإنكار؛ مثل قوله تعالى: «ما منعك أن تسجد....». (ص/٧٥)

و قد ذكر المفسّرون في المقام، بناءً على قراءة «لتركبنّ» -بضمّ الباء- وجوهاً نذكرها ملخّصاً:

الأوّل أن يكون المعنى: أيّها النّاس، لتركبنّ أموراً و أحوالاً؛ أمراً بعد أمر و حالاً بعد حال و منزلاً بعد منزل، إلى أن يستقرّ الأمر عليكم من أوّله إمّا إلى الجنّة

و إمّا إلى النّار. و يدخل في هذه الجملة الأحوال الّتي تعرض الإنسان من بدء تكوينه نطفةً إلى استقراره و خلوده في الجنّة أو في النّار.

الثاني أن يكون المراد: انّ الناس يلقون يوم القيامة شدائد و أحوالاً ـ أي: حالاً بعد حال و شدّةً بعد شدّة ـ إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق.

الثالث: إنّ الناس يوم القيامة تبدّل أحوالهم على خلاف ما كانوا في الدنيا. فإنّ القيامة خافضة رافعة؛ تذلّ العزيز و تعزّ الذّليل.

الرابع: الظّاهر من كلام بعض المفسّرين: إنّ المراد في قوله: «طبقاً عن طبق»؛ أي: مرحلة بعد مرحلة، إنّما هو تحوّل نشأة بعد نشأة. كما زعم ذلك أيضاً في قوله تعالى: «إنّك كادح إلى ربّك كدحاً فلاقيه». قال: إنّ هذه الأقسام المذكورة تأييد لقوله تعالى: «يا أيّها الإنسان إنّك كادح...» و لما بعده من نبأ البعث.

الخامس أن يكون المعنى: لتركبنّ سنّة الأوّلين ممّن كان قبلكم، بالتكذيب بالنبوّة و القيامة. و هذا الوجه قريب ممّا ذكرناه. و الفرق بينه و بين الوجه الّذي ذكرناه: إنّ هذا مختصّ بارتكاب الأمّة الإسلاميّة ما ارتكبه الأمم السّابقة. و ما ذكرناه على وجه العموم، أي في ارتكابهم ما ارتكبه الأمم السّابقة و فيما ارتكبه المنافقون من هذه الأمّة و الفاسقون منافق بعد منافق و فاسق بعد فاسق. بل فيه إشعار بأنّ هذه السنّة السيّئة جارية في الأمم السّابقة، يرتكبون السيّئات طبقاً عن طبق.

أقول: أمّا الوجه الأوّل ـ أي: تحوّل ذات الإنسان من بدء تكوّنه نطفةً و تقلّب الحالات التكوينيّة عليه طبق السنّة المقرّرة الإلهيّة في الدّنيا و ما بعدها من منازل الآخرة المادّيّة إلى أن يستقرّ أمره إلى الخلود في الجنّة أو في النّار ـ فيرد عليه أنّ السّير الطبيعيّ من أفعاله ـ سبحانه ـ الحكيمة ليس فيها حكم تكليفيّ للإنسان ـ لا عقلاً و لا شرعاً ـ كي يعاتب بعصيانه بهذا الوجه. و أجنبيّ عن مفاد الآية الكريمة.

أمّا الوجه الثاني ـ أي: إنّ النّاس يلقون في الدّنيا شدائد و أحوالاً طبقاً عن طبق ـ فيرد عليه ما يرد على الوجه الأوّل. فإنّ ابتلاء الإنسان بهذه الشّدائد و الأحوال ـ نعمةً كانت أو نقمةً ـ ليس لها حكم شرعيّ تكليفيّ كي يؤاخذ بعصيانه.

و كذلك الوجه الثالث ـ أي: إنّ القيامة يبدّل الله فيها أحوال الخلق على خلاف ما كانوا عليه في الدّنيا من عزّة ذليل في الدّنيا و ذلّة عزيز فيها ـ فيرد عليه مضافاً إلى ما ذكرنا في الوجهين الأوّلين، أنّه لابدّ من المماثلة و المشاكلة بين الطّبقتين، و المخالفة، و المباينة تخالف معنى المطابقة.

و أمّا الوجه الرابع؛ فإن كان مراد القائلين ما ذهب إليه أعلام المتصوّفة من التكامل بالحركة الجوهريّة و السّير إلى الله ـ سبحانه ـ بالمعنى الّذي أرادوه، ففيه أنّ الفرضية الّتي ذكروها، لادليل على صحّتها. فإنّ تأويل الآخرة الواردة في الكتاب و السنّة بالمثال المنفصل المجرّد عن المادّة دون الكمّ، بإنشاء النّفس إيّاها في الوعاء المناسب لها، غير جائز؛ لصراحة الكتاب و السنّة في أنّ عالم الآخرة نشأة مادّيّة من أوّله إلى آخره من نعيمه و عذابه. و مع قطع النظر عمّا ذكرنا، يرد عليه ما يرد على الوجوه السّابقة من أنّ هذه الحركة أمر طبيعيّ من أفعاله تعالى، لامن باب أفعال الخلق عملاً و اعتقاداً. فإنّ القرآن الكريم و السّنن المتواترة يتأبّيان عن تحميل هذه الفرضية الواهية على نصوصها و محكماتها.

قوله تعالى: «فَمَالَهُمْ لايُؤْمِنُونَ (٢٠)».

الآية في سياق الآية الّتي قبلها مسوقة لتقريعهم و الإنكار عليهم في ارتكابهم التكذيب بالله و بما جاءت رسله و دلّت عليه كتبه، سيّما القرآن الكريم.

قوله تعالى: «و إذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ (٢١)».

أي: إنّ القرآن الّذي فيه الأدلّة الباهرة على ألوهيّته تعالى و توحيده و صحّة دعوة رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ لايخضعون في قباله و لايعترفون بصدقه. قال في لسان العرب ٢٠٦/٣: كلّ من ذلّ و خضع لما أمر به فقد سجد.

و لادلالة في الآية على وجوب السّجدة المتعارفة عند قراءة العزائم أو في الصّلاة؛ لقيام الضرورة على عدم وجوب السّجدة عند قراءة كلّ واحد من آيات القرآن على نحو العموم؛ و لادليل على تخصيص قوله تعالى: «القرآن» بالعزائم الّتي يجب فيها السّجدة. و لادليل أيضاً على تخصيص إطلاق قوله تعالى: «لا يسجدون» بأنّ المراد به

الخرور على الأرض بالأعضاء السّبعة. و الروايات الواردة فيها المنقولة عن طريق العامّة، ضعيفة السّند. و بعضها منقول عن قول بعض الصّحابة، لاحجيّة لها.

قوله تعالى: «بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ(٢٢) وَ اللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ(٢٣)».

قال ابن هشام في المغني ١٥١/١: «و «بل» حرف إضراب. فإن تلاها جملة، كان معنى الإضراب إمّا الإبطال؛ نحو: «و قالوا اتّخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون». [الأنبياء/٢٦] ... و إمّا الانتقال من غرض إلى غرض آخر... و مثاله: «قد أفلح من تزكّى* و ذكر اسم ربّه فصلّى* بل تؤثرون الحياة الدّنيا». [الأعلى/١٤-١٦]

أقول: لايخفى أنّ إيثار الدّنيا على الآخرة في كلامه تعالى، ليس مسوقاً لإبطال ما تقدّمه من الكلام؛ بل الظّاهر أنّ ذلك استئناف كلام لغرض آخر. و كذلك الكلام في الآية المبحوثة. فإنّ تكذيب الكفّار للآيات و البراهين النيّرة الإلهيّة، ليس ناقضاً و مبطلاً و إنكاراً على ستّتهم السيّئة، من توارثهم السيّئات بينهم طبقاً عن طبق؛ بل هذه سيّئة أخرى أشنع و أقبح من الأولى. فعلى هذا فالآية الكريمة ابتداء كلام لغرض آخر غير الأوّل. أي: إنّ الكفّار يستمرّون على التكذيب، مصرّين و مداومين عليه، عناداً و لجاجاً و حسداً، يتلاعبون.

قوله تعالى: «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢٤)».

في لسان العرب ٢٢/١٢: الألم: الوجع.... و الأليم: المؤلم الموجع.... و العذاب الأليم: الّذي يبلغ إيجاعه غاية البلوغ.

أقول: أمر تعالى رسوله و حبيبه -صلّى الله عليه و آله- أن يبشّر الكفار المكذّبين بعذاب من الله -سبحانه- يؤلمهم و يوجعهم و يهينهم.

قوله تعالى: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ(٢٥)».

بيان: الظاهر أنّ الاستثناء منقطع؛ و هو استثناء ممّا تقدّم من تسجيل العذاب على المكذّبين. و فيه تصريح و تخصيص بنفي العذاب عن المؤمنين الّذين

يعملون الصالحات، بشارة لهم بأجرٍ ليس فيه منّة. فـإنّ المنّـة بالإحسان و الأجر، ليس من صفات الكرام الأحرار. قال تعالى:

«يا أيّها الذين آمنوا لاتبطلوا صدقاتكم بالمنّ و الأذى». (البقرة/٢٦٤)

فعليه تكون هذه النعمة للمؤمنين فضلاً و كرامةً من الله ـ سبحانه ـ إكراماً لهم و تفضّلاً عليهم.

٨٥.

سورة البروج

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السّورة الخامسة و العشرون، نزلت بعد الشمس. (أنظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ﴿١﴾ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ ﴿٢﴾ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ﴿٣﴾ قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ ﴿٤﴾ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ ﴿٥﴾ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ﴿٦﴾ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ﴿٧﴾ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿٨﴾ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٩﴾ إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ ﴿١٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ ﴿١١﴾ إِنَّ بَطْشَ

رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴿١٢﴾ إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾ هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْجُنُودِ ﴿١٧﴾ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ ﴿١٨﴾ بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى تَكْذِيبٍ ﴿١٩﴾ وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ﴿٢٠﴾ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾

قوله تعالى: «وَ السَّمَاءِ».

الواو للقسم. و السّماء مقسم به.

و قد ذكرنا شرحاً في حقيقة السّماء في الأبحاث السّابقة. و لو قلنا إنّ كلّ واحد من السّموات ذات نجوم و فيها مسيرها و مجاريها ـ كما هو ليس ببعيد ـ فلا محالة يكون كلّ واحد منها ذات البروج، على ما سيأتي في تفسير البروج. فعليه يكون المقسم به جنس السّماء لاسماء بعينها و لادليل على تعيينها.

و أمّا القول بأنّ المراد السّماء الدّنيا الّتي هي مسير الكواكب و قريبة من أرضنا و القدر المتيقّن بالنسبة إلينا، فيحتاج تأييده إلى الدليل.

قوله تعالى: «ذَاتِ الْبُرُوجِ (١)».

قال في القاموس ١٨٥/١: البرج ـ بالضم ـ: الركن و الحصن.

و في نور الثقلين ٥٤١/٥، عن روضة الكافي، بإسناده عن الأصبغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ:

«إنّ للشّمس ثلاثمائة و ستّين برجاً؛ كلّ برج منها مثل جزيرة من جزائر العرب. و تنزل [كلّ] يوم على برج منها....»

قال في التبيان ٣١٥/١٠، في تفسير المقام: و المراد هنا منازل الشّمس و القمر في قول المفسّرين.

أقول: الأولى أن يقال: منازل كلّ ما يسير في هذا الجوّ و يسبح في هذا الفضاء العريض. و الآية الكريمة نظير قوله تعالى: «و لقد جعلنا في السّماء بروجاً و زيّنّاها للنّاظرين». (الحجر/١٦) بناءً على أنّ الضّمير يرجع إلى البروج، و قوله تعالى: «تبارك الّذي جعل في السّماء بروجاً و جعل فيها سراجاً و قمراً منيراً». (الفرقان/٦١)

و قوله تعالى: «و زيّنّاها للنّاظرين» ـ بناءً على ما ذكرنا من الاحتمال ـ ظاهر في أنّ البروج هي الزينة. فهذه الخطوط و المدارات و المسابح المقدّرة بتقدير العليم الحكيم مزيّنة. و في الصّافي/٢٩٢: «في المجمع عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ في تفسير الآية قال: بالكواكب النيّرة».

و أمّا بناءً على رجوع الضّمير إلى السّماء، فتخرج الآيتان عن موضع الاستشهاد.

قوله تعالى: «وَ الْيَوْمِ الْمَوْعُودِ (٢)».

قال في المجمع ٤٦٦/١٠: يعني يوم القيامة، في قول جميع المفسّرين.

و في البحار ٦٠/٧، مسنداً عن أبان، عن أبي الجارود، عن أحدهما ـ عليهما السّلام ـ في قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «و شاهد و مشهود» قال: «... و الموعود يوم القيامة.»

و فيه أيضاً مسنداً عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ مثله. و فيه أيضاً عن العيّاشيّ، عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما ـ عليهما السّلام ـ قال في قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «ذلك يوم مجموع له النّاس و ذلك يوم مشهود» (هود/١٠٣): فذكر يوم القيامة. و هو اليوم الموعود.

قوله تعالى: «وَ شَاهِدٍ وَ مَشْهُودٍ (٣)».

بيان: الشّاهد و الشّهيد من كان حاضراً عند الواقعة و الحادثة و يشاهدها عن حضور و عيان، و كذلك علمه بكلّ ما يمكن أن يعلم. و بعبارة أخرى: الشّاهد و الشّهيد وصفان للموصوف باعتبار مقام التحمّل، لا باعتبار مقام أداء الشّهادة في مجلس القاضي. و الشّاهد إنّما يسمّى شاهداً بلحاظ مقام تحمّل العلم و عيان

المشهود. و الفرق بينهما هو الفرق بين هيئة فاعل و فعيل. فالأوّل موضوع لحدوث النسبة من دون عناية إلى حيث الثّبوت و الدوام؛ و الثاني بعناية الحدوث و الدوام.

فعليه يكون تعالى شاهداً و شهيداً لأعمال العباد و لكلّ ما يعلم من السرّ و العلانية، و شاهداً لما خفي من الكتبة و الحفظة أيضاً. و كذا الكلام في الملائكة الحفظة و الرسل و الحجج الّذين هم شهداء دار الفناء و شفعاء دار البقاء أيضاً. قال تعالى:

«و كذلك جعلناكم أمّةً وسطاً لتكونوا شهداء على النّاس و يكون الرّسول عليكم شهيداً». (البقرة/١٤٣)

و قد بسطنا الكلام في تفسير الآية الكريمة في سورة البقرة و حاصله: إنّ المراد من الأمّة الّتي جعلهم الله تعالى وسطاً -أي: خياراً و جياداً مصونةً عن الإفراط و التفريط- هي الأمّة الخاصّة الفاضلة القدّيسة. و إنّما جعلهم الله وسطاً ليكونوا شهداء على أعمال الناس. و قد أكرمهم الله تعالى بتحميلهم العلم على أعمال العباد، فلا محالة يكونون شهداء دار الفناء يرون أعمال الناس عن عيان و حضور. كما أنّه تعالى جعل الرسول -صلّى الله عليه و آله و سلّم- شهيداً و مراقباً على هؤلاء الشّهداء الكرام في تربية النّاس و تزكيتهم و سوقهم الناس إلى مراتب الكمال و الصّلاح و تعليم المعارف الحقّة الحقيقيّة. و الآية الكريمة نظير قوله تعالى:

«ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل و في هذا ليكون الرّسول شهيداً عليكم و تكونوا شهداء على النّاس». (الحجّ/٧٨)

و هذه الآية الكريمة أدلّ و أوضح في المعنى الّذي استظهرناه من الآية السابقة. قال تعالى:

«و يوم نبعث من كلّ أمّة شهيداً». (النحل/٨٤)

و قال تعالى حكايةً عن عيسى الصدّيق -عليه السّلام-:

«و كنت عليهم شهيداً مادمت فيهم فلمّا توفّيتني كنت أنت الرّقيب عليهم

و أنت على كلّ شيء شهيد». (المائدة/۱۱۷)

كذلك يطلق الشّاهد على اليوم الّذى تقع فيه الأعمال. في الصّحيفة المباركة السجّادية في دعائه (عليه السّلام) عند الصّباح و المساء:

«و هذا يوم حادث جديد و هو علينا شاهد عتيد. إن أحسنّا، ودّعنا بحمد. و إن أسأنا، فارقنا بذمّ.»

قال السيّد (ره) في رياض السّالكين/۱۲۰ في تحقيق المقام: و شهد على الشيء: اطّلع عليه و عاينه؛ فهو شاهد و شهد. وشهد عليه بكذا: أخبر بما اطّلع عليه منه. و منه قوله تعالى: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم و أيديهم و أرجلهم بما كانوا يعملون». [النور/۲٤] و كثيراً ما يحذف متعلّق الشّهادة ـ أعني: الإخبار بما قد شوهد ـ فيقال: شهد فلان؛ على فلان. أي: أخبر بما شاهده منه.

و يمكن أن يكون هذا المعنى هو المراد هنا. و في معناه ما رواه ثقة الاسلام في الكافي بسنده عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: «ما من يوم على ابن آدم إلاّ قال له ذلك اليوم: يا ابن آدم، أنا يوم جديد. و أنا عليك شهيد. فقل فيّ خيراً. و اعمل فيّ خيراً. أشهد لك يوم القيامة. فإنّك لن تراني بعدها أبداً.»

أقول: ما ذكره من استعمال لفظ الشّاهد و الشّهيد في مرتبة بعد الاطّلاع و المعاينة للمشهود و في مورد الأداء و الإخبار، لاريب فيه. و هو الّذي ذكرناه في صدر العنوان. إلاّ أنّ قوله ـ عليه السّلام ـ في الدعاء: «و هو علينا شاهد عتيد» و قول الصّادق ـ عليه السّلام ـ في الحديث: «و أنا عليك شهيد» ليس في مرتبة الإخبار و الأداء، بل الظّاهر أنّه في مرتبة الاطّلاع و المعاينة. كما أنّ قوله ـ عليه السّلام ـ في ذيل الحديث: «أشهد لك به يوم القيامة» من باب الأداء و الإخبار.

و أنت بعد الإحاطة بما ذكرناه من البيان، تعلم جميع ما يرد عليك في هذا الباب من لفظ الشّاهد و الشّهيد و المشهود. و تعرف أنّ لفظ الشّاهد و الشّهيد هو العالم عن حضور؛ و في مرتبة الإخبار و الأداء، إنّما هو إخبار العالم و الشّاهد عمّا علمه و شهده و اطّلع عليه؛ سواء كان العلم و الإخبار على نحو الحقيقة، أو بضرب

من العناية، كما قيل في تأويل الحديث الّذي أورده السيّد (قده) عن الكافي.

و قد اختلفت الأقوال في تفسير الشّاهد و المشهود. و منشأ الاختلاف الروايات الواردة في الباب. منها ما رواه في نور الثقلين ٥٤١/٥، عن الكافي مسنداً، عن عبدالرحمن بن كثير، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- في قوله: «و شاهد و مشهود» قال:

«النّبي -صلّى الله عليه و آله- و أمير المؤمنين -عليه السّلام.»

و فيه ٥٤٢/، عن معاني الأخبار مثله.

و فيه ٥٤٢/، عن محمّدبن قاسم، عمّن روى عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- قال:

سأله الأبرش الكلبيّ عن قول الله -عزّ و جلّ-: «و شاهد و مشهود». فقال -عليه السّلام-: ما قيل لك؟ قال: قالوا: شاهد يوم الجمعة. و مشهود يوم عرفة.

فقال أبو جعفر -عليه السّلام-: ليس كما قيل لك. الشاهد يوم عرفة. و المشهود يوم القيامة. أمّا تقرأ القرآن؟! قال الله -عزّ و جلّ-: «ذلك يوم مجموع له الناس و ذلك يوم مشهود». [هود/١٠٣]

فإن قيل: أيّ مانع أن يؤخذ بإطلاق الشّاهد بالمعنى الوسيع الّذي ذكرت شيئاً من موارده و مصاديقه؟

قلت: فيه إنّ التحقيق هو القول بالاشتراك اللّفظى في أسمائه تعالى و أسماء من سواه -للمباينة بين معاني أسمائه تعالى و أسماء خلقه و عدم الجامع المشترك بينها- فلا سبيل إلى الأخذ بالإطلاق من هذا الحيث. بل الواجب على هذا القول الالتزام بأنّ أسماء الله كلّها معارف بالوضع الشخصيّ للذّات المقدّسة الإلهيّة و نعوته و صفاته -جلّ ثناؤه. هذا اوّلاً:

و ثانياً: الأخذ بالإطلاق في الآيات و الروايات متوقّف على الفحص و البحث من المقيّدات. و لمّا يتيسّر لنا بعدُ هذا الفحص البالغ.

فالمتحصّل في المقام في هذه الآيات الكريمة و الروايات المباركة: إنّ القدر المتيقّن في معنى الشاهد و الشهيد فيها هو الله -سبحانه- و المشهود فيها من عظائم الأمور- مثل القيامة و نظائرها- و كذلك الأنبياء و الرسل و الصّديقين و الملائكة الكرام و الحفظة الكاتبين لأعمال العباد. و لا بأس بالأخذ بمفاد جميعها إذا كانت الروايات الواردة في هذا الباب واجدةً لشرائط الحجّيّة لأخبار الآحاد في أمثال المقام، لامن باب الأخذ بالإطلاق من لفظ الشاهد و الشهيد، بل يجوز الأخذ بالجميع مع القول بتباين الشهداء و الشهادة و الشهود على نحو يناسب ذلك الشهيد. ضروة أنّ هذه الآيات و الروايات كلّها مثبتات، و ثبوت شيء لاينافي ثبوت ما سواه. فلا محصّل للتنافي بين مثبت و مثبت. و إنّما التنافي بين المثبت و النافي. فلا احتياج للتعرّض إلى الأقوال المذكورة في تفسير هذه الآية الكريمة و ما في سياقها من الآيات و الروايات.

قوله تعالى: «قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ(٤)».

بيان: هذا متعلّق للقسم. و الجملة المباركة دعاء من الله -سبحانه- على أصحاب الأخدود بالهلاك و البوار الدائم و باللّعنة الخاذلة -مثل قوله تعالى: «قتل الإنسان ما أكفره» (عبس/١٧) -أو إخبار منه تعالى بهلاك أصحاب الأخدود. فإنّ إخباره تعالى بهلاكهم عين حكمه تعالى و مشيّته النافذة على هلاكهم و بوارهم و تدميرهم؛ مثل قوله تعالى: «إنّ شانئك هو الأبتر». (الكوثر/٣)

و أصحاب الأخدود الّذين عملوا الأخدود و الحفر و أشعلوا فيها النار لإحراق الموحّدين المؤمنين. قال في اللّسان ٣/١٦٠: الأخدود: الحفرة تحفرها في الأرض مستطيلةً.

قوله تعالى: «النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ(٥)».

قيل: إنّ النار -بكسر الراء- بدل اشتمال من الأخدود. و الوقود -بضمّ الواو و فتحها-: اشتعال النار. أي: النار المشتعل. و قد يستعمل الوقود -بالفتح- في الحطب كما في قوله تعالى: «و اتّقوا النّار الّتي وقودها النّاس و الحجارة». (البقرة/٢٤)

و توصيف النّار بأنّها ذات وقود، تفخيماً لأمرها و تهويلاً من إفزاعها و إحراقها، أو لبيان أنّ من النّار ما لاوقود لها مثل النّار الكائنة في بعض الأحجار.

و لايخفى أنّ قوله تعالى: «قتل أصحاب الأخدود» التعبير بلفظ الماضي بعد القسم فيه، تأكيد و مبالغة في تحقّق دعائه ـ سبحانه ـ عليهم و مفاد إخباره في حقّهم من وقوع بأسه و بطشه الشّديد على هؤلاء الكفّار المعاندين.

قوله تعالى: «إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ(٦)».

القعود جمع قاعد؛ مثل سجود في قوله: «و الرّكّع السّجود». (البقرة/١٢٥) أي: إنّ أصحاب الأخدود القاتلين للمؤمنين على النار؛ أي: على حافّتي النّار و جوانبها قاعدين. فعبّر عن القعود في أطرافها بالقعود عليها؛ مثل قوله تعالى: «و إن منكم إلاّ واردها». (مريم/٧١) و مثل قوله تعالى: «و لمّا ورد ماء مدين». (القصص/٢٣)

قوله تعالى: «وَ هُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ(٧)».

أي: إنّ أصحاب الأخدود قعدوا على أطراف النار، و المؤمنون بين أمواج النار بمنظر و مرأىً منهم، يشاهدونهم و يرونهم أنّهم في النار يحرقون و يعذّبون، صابرين على ما أصابهم في جنب الله. و الظّاهر أنّ الجملة سيقت لتهويل الأمر و سوء الموقف و شدّة القسوة في قلوب العصاة و الجناة.

و سوق القصّة من أوّلها إلى آخرها، للتذكير و الإرشاد للمؤمنين بالصّبر و الثبات و الاستقامة في شدائد الدهر و على مصائب الزمان و التحرّز و التحذّر عن الفشل و الوهن عند تراكم الفتن و الاقتداء بسيرة الصّالحين و الاهتداء بهدى المتّقين السّابقين.

في نور الثقلين ٥٤٧/٥، عن روضة الكافي مسنداً، عن جميل بن درّاج، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

«قد كان قبلكم قوم يقتلون و يحرقون و ينشرون بالمناشير و تضيق عليهم الأرض برحبها، فما يردّهم عمّا هم عليه شيء ممّا هم فيه، من غير ترة وتروا من فعل ذلك بهم و لاأذى؛ بل ما نقموا منهم إلاّ أن يؤمنوا باللّه

العزيز الحميد. فاسألوا ربّكم درجاتهم. و اصبروا على نوائب دهركم، تدركوا سعيهم.»

أقول: الغرض المسوقة له الآيات، و مورد العبرة و الاستبصار فيها، هو الّذي ذكره -عليه السّلام- في هذا الحديث. و أمّا تعيين القصّة بعينها، بحسب زمانها و مكانها و أشخاصها، فخارج عن غرض الآية و لااحتياج إليه.

و قد ذكر المفسّرون عدّةً من الروايات في هذا الباب؛ إلاّ أنّها غير وافية لإثبات ذلك، لاختلاف مفادها و عدم دلالة بعضها. منها ما رواه في نور الثقلين ٥٤٣/٥، عن كتاب كمال الدين و تمام النعمة مسنداً عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- أنّ المعذّبين هم دانيال و أصحابه.

و فيه أنّ الرواية -مع مخالفتها لغيرها من الرّوايات- لاتلائم ظاهر الآية. فإنّ ظاهرها أنّهم أُلقوا في الأخدود و أحرقوا فيها؛ و مفاد الرواية أنّهم ألقوا في الجبّ بين السّباع و السباع لم‌تضرّهم ثمّ ألقوا عليهم النيّران في الجبّ.

و منها ما رواه فيه ٥٤٤/، عن تفسير عليّ‌بن إبراهيم أنّ القاتلين من متهوّدة اليمن، و المعذّبين من نصارى نجران.

و فيه أن ذلك قصّة تاريخيّة غير مستندة إلى قول معصوم.

و منها ما فيه أيضاً عن المحاسن مسنداً عن جابر، عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- أنه المعذّبين نبي حبشيّ مع أصحابه.

و فيه أيضاً أنّ ظاهر الرواية أنّ النبيّ و أصحابه هم أصحاب الأخدود، و هو خلاف ظاهر الآية أنّ أصحاب الأخدود الملعونين هم الكفّار لاالمؤمنون.

و منها ما فيه ٥٤٥/، عن المجمع، عن صحيح مسلم بإسناده عن صهيب، عن النبي -صلى الله عليه و آله- في قصّة طويلة أنّه كان ملك فيمن كان قبلكم و كان له ساحر....

و فيه أنّ القصّة المذكورة أشبه شيء بالإسرائيليّات، لاتسكن النفس إليها و لاتطمئن.

و منها ما فيه ٥٤٧/، من رواية سعيدبن جبير عن عليّ -عليه السّلام- في قصّة

ملك مجوسيّ مع بنته أو أخته.

و فيه أنّ الرواية ليست في تفسير الآية و في موردها. و إنّما هي قصّة أخرى.

و أوضح ما في هذا الباب ما رواه في نور الثقلين ٥٤٧/٥، عن العيّاشي بإسناده عن جابر، عن أبي‌جعفر ـ عليه السّلام ـ قال:

أرسل عليّ ـ عليه السّلام ـ إلى أسقف نجران يسأله عن أصحاب الأخدود. فأخبره بشيء.
فقال ـ عليه السّلام ـ: ليس كما ذكرت، و لكن سأُخبرك عنهم. إنّ اللّه بعث رجلاً حبشيّاً نبيّاً و هم حبشيّة فكذّبوه. فقاتلهم. فقتلوا أصحابه و أسروه و أسروا أصحابه. ثمّ بنوا له جسراً. ثمّ ملأه ناراً. ثمّ جمعوا النّاس. فقال: من كان على ديننا و أمرنا، فليعتزل. و من كان على دين هؤلاء، فليرم نفسه في النّار. فجعل أصحابه يتهافتون في النار. فجاءت امرأة معها صبيٌّ لها ابن شهر. فلمّا هجمت، هابت و رقّت على ابنها. فنادى الصّبيّ: لاتهابي وارميني و نفسك في النّار. فإنّ هذا ـ و اللّه ـ في اللّه قليل. فرمت بنفسها في النّار و صبيّها. و كان ممّن تكلّم في المهد.

و فيه أيضاً بإسناده عن ميثم التمّار قال: سمعت أميرالمؤمنين ـ و ذكر أصحاب الأخدود فقال: ـ كانوا عشرةً. و على مثالهم عشرة يقتلون في هذا السوق.

قوله تعالى: «وَ مَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إلاّ أنْ يُومِنُوا باللهِ الْعَزيزِ الْحَميدِ(٨)».

قال في القاموس ١٨٥/٤: و انتقم: عاقبه. و الأمر: كرهه.

فالمعنى: إنّ الكفّار ما كرهوا من المؤمنين إلاّ إيمانهم باللّه وحده. قال تعالى:

«و ما تنقم منّا إلاّ أن آمنّا بآيات ربّنا لمّا جاءتنا ربّنا أفرغ علينا صبراً و توفّنا مسلمين». (الأعراف/١٢٦)
«قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منّا إلاّ أن آمنّا باللّه و ما أُنزل إلينا و ما أُنزل من قبل و أنّ أكثركم فاسقون». (المائدة/٥٩)

قوله تعالى: «الْعَزيزِ».

بيان: العزيز من جملة أسمائه تعالى الحسنى. و هو بحسب اللّغة و في عرف التخاطب ضدّ الذّليل، و ما قلّ وجوده. و واضح أنّ هذا المعنى إنّما هو في المعاني المتصوّرة المعلومة المتغيّرة الطارئة للمخلوقين. و أمّا في مرتبة إطلاقه على الله ـ سبحانه ـ المقدّس عن كلّ ما يرد على المخلوقين من التحوّلات و التغييرات، فلم أجد نصّاً بخصوصه لبيان العناية في هذا الكمال الخاصّ له ـ سبحانه.

قال في البحار ١٩٧/٤: العزيز معناه لايعجزه شيء و لايمتنع عليه شيء أراده. فهو قاهر للأشياء، غالب غير مغلوب... و معنًى ثانٍ أنّه الملك.

و فيه: أنّه فسّره تارةً بالنّعوت السّلبيّة ـ كقوله: لايعجزه شيء و لايمتنع عليه شيء ـ و أخرى فسّره بالنّعوت الإيجابيّة؛ مثل غالب و قاهر و ملك. فلابدّ أن يقال: إنّ العزيز من جملة النّعوت الإيجابيّة فيمجّد به تعالى، أو السّلبيّة فيقدّس و يسبّح به ـ سبحانه. فهو كما ترى.

و ثانياً: أنّ الغالب و القاهر و الملك من أسمائه تعالى أيضاً. و تفسير العزيز بالغالب و القاهر و الملك، لايمكن إلّا بالالتزام بالتّرادف بين هذه الأسماء الثلاثة و بين العزيز.

و قريب منه عبارة المجمع. و في التبيان ٣١٨/١٠: و معناه: القاهر الّذي لايغالب.

و فى كتاب علم اليقين ١١٣/١ نقلا عن بعض العرفاء قال: العزيز: الخطير الّذي يقلّ وجود مثله و تشتدّ الحاجة إليه و يصعب الوصول إليه، فمن يستحيل مثله و يحتاج إليه كلّ شيء في كلّ شيء و يستحيل الوصول إليه ـ على معنى الإحاطة بكنهه ـ أحقّ بهذا الاسم ممّن ليس كذلك.

و فيه أنّ ما ذكره من البيان برهان و دليل على أنّ من كان واجداً لهذه الكمالات و النّعوت يليق أن يسمّى بهذا الاسم. و إنّما يجب عليه أن يبيّن أنّ الله سمّى نفسه عزيزاً في كتابه من حيث العناية بهذا الكمال الخاصّ المذكور.

و ثانياً: أنّ بعض النعوت المذكورة في هذا البيان من الأمور المشتركة الموجودة في المخلوق. و ما يوجد في المخلوق يمتنع أن يوجد في خالقه.

و في رياض السّالكين/۰ ۳٤ في تفسير دعائه ـعليه السّلام ـ بعد صلاة اللّيل حيث يقول:

«اللهمّ ياذا الملك المتأبّد بالخلود، و السّلطان الممتنع بغير جنود و لاأعوان، و العزّ الباقي على مرّ الدّهور و خوالي الأعوام و مواضي الأزمان و الأيّام. عزّ سلطانك عزّاً لاحدّ له بأوّليّة و لامنتهى له بآخريّة.»

قال السيّد (قده): العزّ: الرّفعة و الغلبة و الامتناع.

أقول: لو قلنا إنّ الرفيع و المنيع من جملة أسمائه الحسنى، فيرد عليه أيضاً ما يرد على غيره من الالتزام بترادف الأسماء و تكرارها من دون لحاظ عناية خاصّة في كلّ واحد من هذه الأسماء الكريمة.

و وجه المغالطة في المقام وحدة المصداق في هذه الأسماء الكريمة ـتمجيداً كان أو تسبيحاًـ و صحّة إطلاق كلّ واحد من هذه الأسماء على الذّات المقدّسة الإلهيّة. فيشتبه الأمر على المفسّر، فيزعم من صحّة الإطلاق و صحّة التمجيد و صحّة التسبيح صحّة التفسير أيضاً؛ و يغفل أنّ الواجب تفكيك كلّ واحد من العنايات الملحوظة، من أجل حكاية كلّ واحد منها عن كمال غير ما يحكيه غير ذلك الاسم. و نرجو من فضل الله ـسبحانهـ أن يعرّفنا نفسه باسمه العزيز، و يعرّفنا عزّته.

قوله تعالى: «الحَميْد»

بيان: حيث إنّ الله ـسبحانهـ واجد لجميع الكمالات الحقيقيّة بذاته و الصّفات الكاملة، و أفعاله في غاية الجودة و الإتقان و الإحكام، و واجديّته لهذه الكمالات في شدّة غير متناهية على نحو الكمال و التمام، فيستحيل تطرّق نقص و عيب و آفة و علّة في ذاته و نعوته و أفعاله. فربّنا ـجلّ مجدهـ حميد ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً. و الحميد من أسمائه تعالى الحسنى. و قد سمّى به نفسه في كتابه الكريم في مواضع كثيرة.

فقد تحصّل ممّا ذكرنا أن قوله تعالى: «العزيز الحميد» ثناء منه تعالى على نفسه، قبل أن يتكلّم بهذه الآية أحد ممّن سواه، و ثناء و حمد أيضاً من كلّ قارئ

و تالٍ على علوّ ذاته و كمالاته.

و أمّا الفرق بين الحمد و الشكر فقد بيّناه في تفسير سورة الفاتحة. من أراده فليراجعه.

قوله تعالى: «اَلَّذي لَهُ مُلْكُ السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضِ».

قد تقدّم البحث في معنى مالكيته تعالى و أقوال المفسّرين في ذلك في تفسير سورة الفاتحة.

قوله تعالى: «وَ اللّٰهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ(٩)».

قد تقدّم تفسيره في صدر السّورة المباركة في قوله: «و شاهد و مشهود». و هذا ثناء و تمجيد آخر من الله تعالى على نفسه ـ جلّ ثناؤه. و لعلّ فيه إشعاراً لتسلية المؤمنين الموحّدين و تهديداً للجبابرة الظّالمين في حقّ المؤمنين.

قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا».

بيان: قال في القاموس ٢٥٦/٤: الفَتْن...: و الإحراق. و منه: «على النار يفتنون».... و الضّلال و الإثم و الكفر و الفضيحة و العذاب و إذابة الذّهب و الفضّة و الإضلال و الجنون و المحنة و المال و الأولاد و اختلاف الناس في الآراء.

أقول: إنّ القدر المسلّم من معنى الفتنة هو الاختبار و الامتحان. و الظّاهر أنّ ما ذكره القاموس إنّما هو من موارد الفتنة و ممّا به الفتنة و من نتيجة الفتنة؛ لا أنّها من معانيها لغةً. مثلاً: يختبر الرجل بالتعذيب و الإحراق و المحنة و المال و الأولاد، و تكون نتيجة الامتحان الضّلال و الإثم و الكفر و الفضيحة و تخليص الصفيّ من الكدر.

و قوله تعالى: «إنّ الّذين فتنوا المؤمنين» الظّاهر أنّهم عذّبوهم بالإحراق و اختبروهم و امتحنوهم بذلك كي يرتدّوا عن دينهم. و الآية الكريمة و التهديد و التوبيخ المذكوران فيها، و إن كانت بحسب ظاهرها في أصحاب الأخدود، إلّا أنّ المورد لايصلح أن يكون مقيّداً لإطلاقها، فهي شاملة و جارية في كلّ فتنة وقعت، و في كلّ مؤمن افتتن، و في كلّ جبّار فتن المؤمنين و الموحّدين، في كلّ عصر و مصر

إلى زماننا هذا و فيما يأتي من الأزمنة و الدهور. فعليه تكون الفتن و الأعمال الّتي صدرت من فراعنة بني أميّة و جبابرة بني العبّاس، على الرسول و على شيعتهم و أوليائهم، من مصاديق الآية الكريمة.

في نور الثقلين ٥٤٧/٥، عن العيّاشيّ بإسناده عن ميثم التمّار قال:

سمعت أمير المؤمنين و ذكر أصحاب الأخدود فقال: كانوا عشرة. و على مثالهم عشرة يقتلون في هذا السوق.

أقول: في الحديث الشريف إشعار و إشارة إلى ما ذكرنا من شمول الآية الكريمة للّذين يقتلون في سوق الكوفة. و لا يبعد أن يكون هؤلاء من أولياء عليّ ـ عليه السّلام ـ قتلهم عبيدالله بن زياد على حبّهم و موالاتهم عليّاً ـ عليه السّلام.

في الغارات ٧٩٦/٢ (التعليقة) عن ميثم قال لعبيد الله: «أخبرني أنّك تصلبني عاشر عشرة و أنا أقصرهم خشبة و أقربهم من المطهرة.»

قوله تعالى: «فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَ لَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ(١٠)».

تهديد منه تعالى عليهم. و قد حكم و قضى قضاءً عادلاً عليهم بعذاب جهنّم يعذّبهم فيها بأنواع من العذاب، خاصّةً بعذاب الحريق. و أمّا ما روي من أنّ الكفّار لمّا ألقوا الموحّدين في النار، رجعت النّار إليهم فأخذتهم و أحرقتهم، فرواية مرسلة لايصلح إيرادها تفسيراً للآية الكريمة. و الله العالم.

قال الشّيخ (قده) في التبيان ٣١٩/١٠: و قال قوم: «إنّ الّذين فتنوا المؤمنين» جواب للقسم في أوّل السورة. و هذا غير صحيح. لأنّ الكلام قد طال و انقطع بالإخبار ما بينها.

قلت: لاوجه لهذا الاستبعاد. فإنّ الآيات السّابقة و اللّاحقة، جميعها مسوقة في شأن واحد و قريبة السياق و متّصل و مرتبط بعضها ببعض لافاصلة بينها بإخبار آخر. فالآية السّابقة في عطفه و حنانه على المؤمنين و تقدير و شكر للمؤمنين بلحاظ صبرهم على العذاب و استقامتهم على التوحيد. و الآية الثانية مسوقة في بيان أخذه تعالى هؤلاء الجبابرة أخذ عزيز مقتدر و تعذيبهم بعذاب جهنّم و عذاب

الحريق. و هذا التخصيص بعد التعميم لعلّه بعناية أنّه تعالى يعذّبهم بأنواع من عذاب جهنّم، و خاصّةً بعذاب الحريق الّذي أحرقوا المؤمنين به.

قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهارُ».

الظّاهر أنّ هذه الآية الكريمة من جملة الآيات المسوقة في شأن المؤمنين و المفتونين، و بيان لعاقبة أمرهم و الكرامة الموعودة لهم، و جارية أيضاً في كلّ من يقتفي آثارهم و يسلك سبيلهم حيث وفوا بعهد الله و أتعبوا أنفسهم في جنب الله.

قوله تعالى: «آمنوا»؛ أي: أقرّوا و اعترفوا بالله و بتوحيده و نعوته و مفاد أسمائه الكريمة الحسنى و باليوم الآخر، و أذعنوا و استسلموا بما جاءت به كتبه و رسله من الحقائق و الشرائع.

و قوله تعالى: «و عملوا الصّالحات» عطف على قوله تعالى: «آمنوا»، عطفاً توضيحيّاً؛ بناءً على أنّ الإيمان عمل كلّه و إيمان القلب من العمل و فريضة واجبة عليه. و عطفاً حقيقيّاً، بناءً على أنّ الإيمان أمر بسيط تشترط صحّته و يتوقّف ترتّب الأثر المطلوب منه، على إتيان الفرائض و ترك المعاصي. و الأوفق بظاهر الآيات و الرّوايات، هو القول الأوّل. و قد تقدّم القول في ذلك في تفسير قوله تعالى: «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان و أيّدهم بروح منه». (المجادلة/٢٢) في رسالتنا «الرّوح في القرآن» ذيل سورة النبأ؛ الآية الحادية عشرة.

قوله تعالى: «ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ (١١)».

قال في القاموس ١٩٣/٢: الفوز: النّجاة، و الظّفر بالخير. و قال الشيخ في التبيان ٣٢٠/١٠: الفوز: النجاة بالنفع الخالص.

قوله تعالى: «إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ (١٢)».

قال في القاموس ٢٧٣/٢: بطش به يبطِش و يبطُش: أخذه بالعنف و السّطوة؛ كأبطشه. أو البطش: الأخذ الشّديد في كلّ شيء و البأس.

أقول: تذكيره تعالى ببطشه و بأسه، هل هو من تتمّة التّهديد في الآية السّابقة؟

أو هو تمجيد آخر مستأنف؟ الظّاهر هو الثّاني. لأنّ التمجيدات الواقعة بعد هذه الآية الكريمة بأنّه تعالى هو المبدئ و المعيد، لاتلائم التّهديد المتقدّم على الّذين فتنوا المؤمنين.

و لايخفى أنّ معنى البطش و الشدّة ليس على ما يتوهّم و يتصوّر من المخلوقين في الحروب و المغازي و في مورد التنكيل و التعذيب. و إنّما تعرف و تعلم آثار بطشه و شدّة بأسه تعالى بعقابه و هلاكه الظّالمين و المستكبرين سيّما بالنّار الكبرى الّتي أُعدّت للكافرين. فمعرفة هذين الاسمين الكريمين ـ الباطش و الشديد ـ ليس إلّا كمعرفة غيرهما من أسمائه تعالى الحسنى و لابدّ من الاستدلال عليها بالآيات و العلامات المشهودة المعلومة. و يفيد الاستدلال معرفة وجه تسميته تعالى بهذين الاسمين الكريمين، معرفةً خارجةً عن الحدّين، حدّ التعطيل و حدّ التّشبيه.

فقد ورد اسم الباطش و الشديد في التسبيح المرويّ عن النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله و سلّم ـ الّذي رواه في المهج ۸۲/ و ۸۳ إلى أن قال:

«سبحانه من حكيم ما أبطشه. و سبحانه من باطش ما أقومه.... و سبحانه من شديد ما أعطفه.»

و قوله تعالى: «ربّك». الربّ من أسمائه تعالى الكريمة الحسنى. و استوفينا البحث فيه في قوله تعالى: «ربّ العالمين» في سورة الفاتحة. و في إضافته الى كاف الخطاب عناية خاصّة بتشريفه تعالى لرسوله ـ صلّى الله عليه و آله.

قوله تعالى: «إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَ يُعِيدُ (۱۳)».

بيان: قال في القاموس ۸/۱: بدأ به ـ كمنع ـ: ابتدأ به. و الشيء: فعله ابتداءً؛ كأبدأه و ابتدأه.

أقول: و الآيات في مفادها و معناها كثيرة في القرآن الكريم. قال تعالى:

«إنّه يبدأ الخلق ثمّ يعيده». (يونس/٤)

«قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثمّ يعيده قل الله يبدأ الخلق ثمّ يعيده». (يونس/٣٤)

«و هو الّذي يبدأ الخلق ثمّ يعيده و هو أهون عليه و له المثل الأعلى في السّموات و الأرض و هو العزيز الحكيم». (الروم/٢٧)

و محصّل مفاد جميعها أنّ الله ـ سبحانه ـ خلق الخلق ابتداءً. و الخلق كلّه بديء ـ أي: إنّ للخلق كلّه بدءاً فهو مبتدأ ـ بمعنى المفعول. و الله ـ سبحانه ـ هو المبدئ و المعيد. و معنى البدء و الابتداء في الخلق، هو نفي الأزليّة عنه و تفرّده و توحّده ـ سبحانه ـ بالأزليّة و توقّف الخلقة بإذنه عن سلطانه و مالكيّته.

و قد فسّر بعض من الفلاسفة البدء بمعنى الإيجاد. قال الفيض (قده) في كتابه علم اليقين ١٣٧/١ في شرحه على الأسماء الحسنى لله تعالى ـ نقلاً عن بعض العرفاء ـ: «المبدئ المعيد معناه: الموجد. لكنّ الإيجاد إذا لم يكن مسبوقاً بمثله سمّي إبداءً و إذا كان مسبوقاً بمثله سمّي إعادةً.

أقول: تأويل الإعادة بالإيجاد الّذي يكون مسبوقاً بمثله، تأويل بارد لا شاهد له بحسب اللّغة و الكتاب و السنّة. و إنّما يريدون بذلك الفرار عن القول بعود الإنسان الميّت و تجديد حياته بالحياة الثانوية بعد اندراسه. و قد صرّحوا بأنّ الإعادة الّتي فى الكتاب و السنّة هي الإنشاء بعد الإنشاء و كمال بعد النقص حتّى ينتهي إلى كماله النهائيّ، و أنّ الله تعالى بدأ خلق النّاس ثمّ هو الّذي يعيدهم ـ أي: يحشرهم ـ و الأشياء كلّها منه بدت و إليه تعود، به بدت و به تعود.

و قال بعضهم في تفسير قوله تعالى: «و هو الّذي يبدأ الخلق ثمّ يعيده و هو أهون عليه» (الروم/٢٧): بدء الخلق إنشاؤه ابتداءً من غير مثال سابق. و الإعادة إنشاء بعد إنشاء.

و قال أيضاً في قوله تعالى: «أو لم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثمّ يعيده إنّ ذلك على الله يسير» (العنكبوت/١٩): و المعنى: أو لم يروا كيفيّة الابتداء ثمّ الإعادة؟! أي إنّهما من سنخ واحد، و هو إنشاء ما لم يكن. و قوله: «إنّ ذلك على الله يسير» الإشارة فيه إلى الاعادة بعد الإبداء. و فيه رفع الاستبعاد. لأنّه إنشاء بعد إنشاء، إذ كانت القدرة المطلقة تتعلّق بالإيجاد، فهى جائزة التعلّق بالإنشاء بعد الإنشاء. و هي في الحقيقة نقل الخلق من دار إلى دار و إنزال للسائرين إليه في دار القرار.

أقول: البدء ليس بمعنى الإيجاد، و لابمعنى الإنشاء، و لابمعنى الاختراع، و لا بمعنى الإبداع بالعين بلا احتذاء مثال سابق. و البدء من مصاديق هذه المذكورات؛ أي: الابتداء و الشّروع في الإيجاد و الإنشاء و الاختراع و الإبداع. و هذا هو المراد في هذه الآيات الكريمة لاما ذكروه من الإيجاد على نحو الإبداع و الاختراع. لأنّ مفاهيمها مباينة لمفهوم البدء على ما صرّح به أهل اللّغة و عند أهل اللّسان. لأنّ الإيجاد و الإنشاء و الإبداع قد يكون أزليّاً بأزليّة فاعله و بعلّته الأزليّة. و هذا هو المراد عندهم. و هو الّذي أوقعهم في هذا التأويل و في معنى البدء. و كذلك معنى العود في هذه الآيات الكريمة، ليس هو الإنشاء بعد الإنشاء، على ما ذكروه، و خاصّةً في عود بدن الإنسان الميّت المقبور المتشتّت في التراب. قال تعالى:

«قال من يحيي العظام و هي رميم * قل يحييها الّذي أنشأها أوّل مرّة و هو بكلّ خلق عليم.» (يس/٧٨ و ٧٩)

«أيحسب الإنسان أن يترك سدى * ألم يك نطفة من منيّ يمنى * ثمّ كان علقةً فخلق فسوّى * فجعل منه الزوجين الذكر و الأنثى * أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى». (القيامة/٣٦-٤٠)

«قتل الإنسان ما أكفره * من أيّ شيء خلقه * من نطفة خلقه فقدّره * ثمّ السّبيل يسّره * ثمّ أماته فأقبره * ثمّ إذا شاء أنشره». (عبس/١٧-٢٢)

«الله يبدأ الخلق ثمّ يعيده ثمّ إليه ترجعون». (الروم/١١)

«قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثمّ يعيده قل الله يبدأ الخلق ثمّ يعيده فأنّى تؤفكون». (يونس/٣٤)

«إليه مرجعكم جميعاً وعد الله حقّاً إنّه يبدأ الخلق ثمّ يعيده ليجزي الّذين آمنوا و عملوا الصّالحات بالقسط و الّذين كفروا لهم شراب من حميم». (يونس/٤)

فتحصّل أنّ تأويل البدء و الإعادة بالإنشاء المتّصل المتسلسل في القوس الصّعوديّ، تأويل ضعيف و تحميل عنيف على القرآن الكريم. فلا سبيل في تفسير

القرآن الكريم إلاّ الأخذ بالمحكمات و الأخذ بالظّواهر، ثمّ استيضاح ذلك و تأكيده بكسب الشواهد و القرائن من محكمات الكتاب و ظواهره و كذلك من محكمات السّنن و ظواهرها. فإنّ آيات القرآن الكريم يصدّق بعضها بعضاً و يشهد بعضها على بعض. معناه أنّ الشّهادة من الطّرفين، و التصديق من الجانبين. يعني: إنّ الشاهد بعين أنّه شاهد مشهود و المصدّق ـ بكسر الدال ـ في عين أنّه مصدّقٌ للبعض المصدَّق. فإنّ على كلّ حقّ حقيقةً و على كلّ صواب نوراً.

قوله تعالى: «وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ (١٤)».

قال في القاموس ١٠٦/٢: غفر الله له ذنبه... غطّى عليه و عفا عنه.

و فيه ٣٥٧/١: الودّ و الوداد ـ و يثلّثان ـ...: الكثير الحبّ؛ كالودود.

أقول: فالله ـ سبحانه ـ يتودّد إلى أوليائه و أحبّائه بكراماته و مواهبه الجميلة الّتي تقرّ بها عيونهم في الدنيا و الآخرة. و يتودّد إلى عباده بإفاضة نعمائه الكثيرة عليهم الّتي لايقدرون على إحصائها ـ لكثرتها و شيوعها ـ و بالعفو عن ذنوبهم و إمهالهم و تأخير عقوباتهم.

قوله تعالى: «ذُو الْعَرْشِ الْمَجيدُ (١٥)».

قد مجّد ـ سبحانه ـ نفسه القدّوس بأنّه ذوالعرش. و الآيات في سياقها كثيرة؛ و معناه واجديّة العرش. و كونه تعالى واجداً للعرش، ليس مثل واجديّة الإنسان و غيره من الموجودات واجداً لشيء. فإنّ واجديّته تعالى هو مالكيّته الحقيقيّة على ما يجده. قال تعالى:

«ثمّ استوى على العرش مالكم من دونه من وليّ و لاشفيع». (السجدة/٤)

«ثمّ استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً». (الفرقان/٥٩)

«ثمّ استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض و ما يخرج منها». (الحديد/٤)

أقول: هذه الآيات تذكير بأنّه تعالى استوى على العرش و احتواه و استولى عليه، و تمجيد لله ـ سبحانه ـ من حيث الاستواء و الاحتواء. و مع ذلك في كلّ

التدبير في قوله: «يغشي اللّيل النهار» (الأعراف/٥٤) و في بعضها «يدبّر الأمر» (يونس/٣) و في بعضها: «و سخّر الشمس و القمر» (الرعد/٢) و غيرها من الآيات. فعلى عهدة المفسّر بيان ارتباط هذه العلامات و الآيات للاستواء.

و هناك آيات مسوقة لأغراض أخرى يذكر تعالى فيها شيئاً من شؤون العرش و الحافّين به و حملته. قال تعالى:

«و ترى الملائكة حافّين من حول العرش يسبّحون بحمد ربّهم». (الزمر/٧٥)

«الّذين يحملون العرش و من حوله يسبّحون بحمد ربّهم». (غافر/٧)

«و يحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية». (الحاقّة/١٧)

«و كان عرشه على الماء ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً». (هود/٧)

أقول: هذه جميع الآيات الّتي وردت في باب العرش في القرآن. و أنت ترى أنّه ليس فيها دلالة و تعرّض لبيان حقيقة العرش. يعني أنها ليست ظاهرة الدلالة الّتي يجب الأخذ بها و الاعتماد عليها في باب التفسير المشروع. و ما قيل في هذا الباب في تفسير الأعلام غير وافٍ لجميع جوانب هذه الحقيقة القرآنيّة سواء أصابوا في ذلك أو أخطؤوا.

قال في المجمع ٨٦/٥ في تفسير قوله تعالى: «عليه توكّلت و هو ربّ العرش العظيم» (التوبة/١٢٩). و قيل: إنّ العرش عبارة عن الملك و السلطان. فمعناه: ربّ الملك العظيم في السّموات و الأرض.

أقول: سيأتي ما فيه من الوهن. فإنّ العرش أعظم خلق الله ـ سبحانه ـ و لادليل لتحديده بالملك في السموات و الأرض.

و قال في المجمع ٤٢٧/٤ في قوله تعالى: «ثمّ استوى على العرش يغشي اللّيل النهار» (الأعراف/٥٤): و العرش الملك. يقال: ثلّ عرشه.

و قال في ص٤٢٨: أي: استوى أمره على الملك. عن الحسن. يعني: استقرّ ملكه و استقام بعد خلق السّموات و الأرض، فظهر ذلك للملائكة. و إنّما أخرج هذا على المتعارف من كلام العرب؛ كقولهم: استوى الملك على عرشه؛ إذا انتظمت

أمور مملكته. و إذا اختلّ أمر ملكه قالوا: ثلّ عرشه. و لعلّ ذلك الملك لايكون له سرير و لايجلس على سرير أبداً.... و قيل: معناه: ثمّ استوى عليه بأن رفعه. عن الجبّائيّ. و قيل: معناه: ثمّ قصد إلى خلق العرش. عن الفرّاء و جماعة. و اختاره القاضي.... و روي عن مالك بن أنس أنّه قال: الاستواء غير مجهول. و كيفيّته غير معلومة. و السؤال عنه بدعة. و روي عن أبي حنيفة أنّه قال: أمرّوه كما جاء. أي: لاتفسّروه.

أقول: و من أراد الاطّلاع على الأقوال، فعليه بكتاب البحار ٥٨/ ١ - ٣٩ باب العرش و الكرسيّ. و فيه /١٧: الدّر المنثور: عن أبي ذرّ قال: سئل النبيّ -صلّى الله عليه و آله- عن الكرسيّ فقال:

«يا أباذرّ، ما السّموات السبع و الأرضون السّبع عند الكرسيّ إلاّ كحلقة ملقاة بأرض فلاة. و إنّ فضل العرش على الكرسيّ كفضل الفلاة على تلك الحلقة.»

و فيه /٢٨، عن المعاني بإسناده عن المفضّل بن عمر قال: سألت أباعبدالله -عليه السّلام- عن العرش و الكرسيّ ما هما. فقال:

«هو في وجه جملة الخلق. و الكرسيّ وعاؤه. و في وجه آخر هو العلم الّذي أطلع اللّه عليه أنبياءه و رسله و حججه. و الكرسيّ هو العلم الّذي لم يطلع عليه أحداً من أنبيائه و رسله و حججه -عليهم السّلام.»

أقول: ظاهر لأولي الألباب أنّ قوله -عليه السّلام-: «في وجه جملة الخلق» لعلّه أراد أنّ التعبير بالعرش عن الخلق، باعتبار ما يشتمل عليه العرش و ما يعلم بهذا العلم. و هذا باب واسع في تفسير هذه الآيات الكريمة. فقوله تعالى: «استوى على العرش»؛ أي: استوى و استولى على الخلق و على الملك. و قوله تعالى: «و يحمل عرش ربّك»؛ أي: علم ربّك الّذي أطلع الله عليه أنبياءه.

و فيه /٢٩، عن التوحيد مسنداً عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله -عليه السّلام- في قول الله -عزّ و جلّ-: «وسع كرسيّه السّموات و الأرض» فقال:

«السّموات و الأرض و ما بينهما في الكرسيّ. و العرش هو العلم الّذي لايقدّر أحد قدره.»

و في عن التوحيد /٣٢١ بإسناده عن حنّان بن سدير قال:

سألت أباعبدالله -عليه السّلام- عن العرش و الكرسيّ.

فقال: إنّ للعرش صفات كثيرةً مختلفةً له في كلّ سبب وضع في القرآن صفة على حدة.

فقوله: «ربّ العرش العظيم» يقول: الملك العظيم. و قوله: «الرحمن على العرش استوى» يقول: على الملك احتوى. و هذا ملك الكيفوفيّة في الأشياء. ثمّ العرش في الأصل متفرّد من الكرسيّ. لأنّهما بابان من أكبر أبواب الغيوب، و هما جميعاً غيبان و هما في الغيب مقرونان. لأنّ الكرسيّ هو الباب الظّاهر من الغيب الّذي منه مطلع البدع و منه الأشياء كلّها؛ و العرش هو الباب الباطن الّذي يوجد فيه علم الكيف و الكون و القدر و الحدّ و الأين و المشيئة و صفة الإرادة و علم الألفاظ و الحركات و الترك و علم العود و البدء. فهما في العلم بابان مقرونان. لأنّ ملك العرش سوى ملك الكرسيّ و علمه أغيب من علم الكرسيّ. فمن ذلك قال: «ربّ العرش العظيم». أي: صفته أعظم من صفة الكرسيّ و هما في ذلك مقرونان.

قلت: جعلت فداك؛ فلم صار في الفضل جار الكرسي؟

قال: إنّه صار جاره، لأنّ علم الكيفوفيّة فيه، و فيه الظّاهر من أبواب البداء و أينيّتها و حدّ رتقها و فتقها. فهذان جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف (الظرف -خ) و بمثل صرف العلماء وليستدلّوا على صدق دعواهما. لأنّه يختصّ برحمته من يشاء و هو القويّ العزيز.

فمن اختلاف صفات العرش أنّه قال -تبارك و تعالى-: «ربّ العرش عمّا يصفون» و هو وصف عرش الوحدانيّة. لأنّ قوماً أشركوا كما قلت لك.

قال -تبارك و تعالى-: «ربّ العرش» ربّ الوحدانيّة عمّا يصفون. و قوماً وصفوه بيديْن فقالوا: «يد اللّه مغلولة». و قوماً وصفوه بالرجلين فقالوا: وضع رجله على صخرة بيت المقدس فمنها ارتقى إلى السّماء. و قوماً وصفوه بالأنامل فقالوا: إنّ محمّداً -صلّى اللّه عليه و آله- قال: إنّي وجدت برد أنامله على قلبي.

فلمثل هذه الصفات قال: «ربّ العرش عمّا يصفون». يقول: ربّ المثل الأعلى عمّا به مثلّوه. وللّه المثل الأعلى الّذي لا يشبهه شيء و لا يوصف و لا يتوهّم. فذلك المثل الأعلى. و وصف الّذين لم يؤتوا من اللّه فوائد العلم، فوصفوا ربّهم بأدنى الأمثال و شبّهوه بالمتشابه منهم فيما جهلوا به. فلذلك قال: «و ما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً». [الإسراء/٨٥] فليس له شبه و لا مثل و لا عدل. و له الأسماء الحسنى الّتي لا يسمّى بها غيره. و هي الّتي وصفها في الكتاب فقال: «فادعوه بها و ذروا الّذين يلحدون في أسمائه» [الأعراف/١٨٠] جهلاً بغير علم.

فالّذي يلحد في أسمائه بغير علم، يشرك و هو لا يعلم، و يكفر به و هو يظنّ أنّه يحسن. فلذلك قال: «و ما يؤمن أكثرهم باللّه إلاّ و هم مشركون». [يوسف/١٠٦] فهم الّذين يلحدون في أسمائه بغير علم فيضعونها غير مواضعها....

قوله -عليه السّلام-: «و ليستدلّوا»؛ أي العلماء. و الظّاهر أنّ المراد من العلماء هم المطّلعون على العرش أو الّذين حمّلهم الله عرشه أو كرسيّه. و يشهد على ذلك قوله -عليه السّلام-: «على صدق دعواهما.» فإنّ الظّاهر أنّ الضّمير راجع إلى العرش و الكرسيّ. و يحتمل بعيداً أن يكون المراد من العلماء هم العلماء على النّحو العاديّ. و عليه فلا يستقيم المعنى في تفسير قوله: «على صدق دعواهما.»

و في الكافي ١/ ١٣٠ مسنداً، عن صفوان بن يحيى قال:

سألني أبوقرّة المحدّث أن أُدخله على أبي الحسن الرضا -عليه السّلام.

فاستأذنته. فأذن لي. فدخل فسأله عن الحلال و الحرام. ثمّ قال له: أفتقرّ أنّ اللّه محمول؟

فقال أبوالحسن -عليه السّلام-: كلّ محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج. و المحمول اسم نقص في اللّفظ. و الحامل فاعل؛ و هو في اللّفظ مدحة و كذلك قول القائل فوق و تحت و أعلى و أسفل. و قد قال اللّه: «و له الأسماء الحسنى فادعوه بها». و لم يقل في كتبه إنّه المحمول؛ بل قال إنّه الحامل في البرّ و البحر و الممسك السّموات و الأرض أن تزولا. و المحمول ما سوى اللّه. و لم يسمع أحد آمن باللّه و عظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول.

قال أبوقرّة: فإنّه قال: «و يحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية». و قال: «الّذين يحملون العرش».

فقال أبوالحسن -عليه السّلام-: العرش ليس هو اللّه. و العرش اسم علم و قدرة. و عرش فيه كلّ شيء. ثمّ أضاف الحمل إلى غيره خلق من خلقه لأنّه استعبد خلقه. بحمل عرشه. و هم حملة علمه و خلقاً يسبّحون حول عرشه و هم يعملون بعلمه....

و في البحار ٢٧/٥٨، عن تفسير عليّ بن إبراهيم قال: و في حديث آخر قال:

«حملة العرش ثمانية. أربعة من الأوّلين. و أربعة من الآخرين. فأمّا الأربعة من الأوّلين، فنوح و إبراهيم و موسى و عيسى -عليهم السّلام. و أربعة من الآخرين، فمحمّد و عليّ و الحسن و الحسين. و معنى يحملون العرش؛ يعني: العلم.»

أقول: يمكن أن يكون ذيل الحديث عن عليّ بن إبراهيم.

و فيه ٣٥/، عن كتاب تأويل الآيات الظّاهرة، عن كتاب محمّدبن العبّاس بن ماهيار مسنداً، عن محمّدبن مسلم قال: سمعت أباجعفر -عليه السّلام- يقول في قوله تعالى: «الّذين يحملون العرش و من حوله» قال:

«يعني محمّداً و عليّاً و الحسن و الحسين و نوحاً و إبراهيم و موسى و عيسى عليهم السّلام.»

و في رياض السالكين/ ٤٩١ في شرحه على دعائه ـ عليه السّلام ـ في يوم عرفة في تفسير قوله: «حمداً يوازي عرشك المجيد و يعادل كرسيّك الرفيع» قال: و عن أبي‌عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: كلّ شيء خلق الله في جوف الكرسيّ خلا عرشه. فإنّه أعظم من أن يحيط به الكرسيّ. و عنه قال: الكرسيّ عند العرش كحلقه في فلاة قيء. القيء ـ بكسر القاف ـ: قفر من الأرض.

و في الصّحيفة السجّاديّة في دعائه ـ عليه السّلام ـ في الصّلاة على حملة العرش قال:

«اللهمّ و حملة عرشك الّذين لا يفترون من تسبيحك و لا يسأمون من تقديسك.... فصلّ عليهم يوم يأتي كلّ نفس معها سائق و شهيد. و صلّ عليهم صلاةً تزيدهم كرامةً على كرامتهم و طهارةً على طهارتهم.»

و في التوحيد/ ٢٤٨، عن أبي‌عبدالله في حديث: قال السائل: فقوله: «الرّحمن على العرش استوى»؟ قال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ:

«بذلك وصف نفسه. و كذلك هو مستولٍ على العرش بائن من خلقه، من غير أن يكون العرش حاملاً له؛ و لا أن يكون العرش حاوياً له؛ و لا أنّ العرش محتاز له. و لكنّا نقول: هو حامل العرش و ممسك العرش. و نقول من ذلك ما قال: «وسع كرسيّه السموات و الأرض». فثبّتنا من العرش و الكرسيّ ما ثبّته. و نفينا أن يكون العرش و الكرسيّ حاوياً له، و أن يكون ـ عزّ و جلّ ـ محتاجاً إلى مكان أو إلى شيء ممّا خلق. بل خلقه محتاجون إليه.»

و في الكافي ١٣٢/١، مسنداً عن أبي‌حمزة عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

«حملة العرش ـ و العرش: العلم ـ ثمانية. أربعة منّا. و أربعة ممّن شاء الله.»

و في البرهان ٢٤١/١: محمّدبن يعقوب بإسناده عن الحسين‌بن زيد الهاشمي عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: جاءت زينب العطّارة الحولاء إلى نساء النبيّ

ـصلّى الله عليه و آله ـ و بناته و كانت تبيع منهنّ العطر. فجاء النبيّ ـصلّى الله عليه و آله ـ و هي عندهنّ فقال: إذا أتيتنا، طابت بيوتنا. فقالت: بيوتك بريحك أطيب يا رسول الله. قال: فاذا بعت فأحسني و لاتغشّي. فإنّه أتقى و أبقى للمال. فقالت: يا رسول الله، ما أتيت بشيء من بيعي و أتيت أن أسألك عن عظمة الله ـعزّ و جلّ. فقال: جلّ جلال الله! سأُحدّثك عن بعض ذلك. ثمّ قال:

إنّ هذه الأرض بمن عليها عند الّتي تحتها كحلقة ملقاة في فلاة قيّ ـإلى أن قال بعد كلام طويل:

و هذه السبع و البحر المكفوف و جبال البرد و الهواء و حجب النور و الكرسيّ عند العرش، كحلقة في فلاة قيّ. و تلا هذه الآية: «الرحمن على العرش استوى».

و في البحار ٢٨/٥٨، عن التوحيد، بإسناده عن عاصم بن حميد، عن أبي عبدالله عليه السّلام قال:

«الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسيّ. و الكرسيّ جزء من سبعين جزءاً من نور العرش. و العرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب. و الحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر....»

و في البحار ٢٤٤/٩٨، عن الإقبال، عن التلّعكبري بإسناده عن أبي عبدالله ـعليه السّلام ـ في دعاء يوم عرفة:

«و أسألك بكلّ اسم إذا دعيت به أجبته، و بكلّ اسم هو لك و كلّ مسألة حتّى ينتهي إلى اسمك الأعظم الأعظم الأكبر الأكبر العليّ الأعلى، الّذي استويت به على عرشك و استقللت به على كرسيّك....»

و فيه ٩/، عن التّوحيد مسنداً، عن سلمان الفارسيّ قال:

سأل الجاثليق أمير المؤمنين ـعليه السّلام ـ: أخبرني عن ربّك أيُحمل أو يَحمل؟ فقال: إنّ ربّنا ـجلّ جلاله ـ يحمل و لا يحمل.

قال النصراني: كيف ذلك؟ و نحن نجد في الإنجيل: و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية.
فقال علي - عليه السّلام -: إنّ الملائكة تحمل العرش. و ليس العرش كما تظنّ كهيئة السّرير؛ و لكنّه شيء محدود مخلوق مدبّر و ربّك - عزّ و جلّ - مالكه، لا أنّه عليه ككون الشيء على الشيء. و أمر الملائكة بحمله فهم يحملون العرش بما أقدرهم عليه.
قال النصراني: صدقت. رحمك اللّه.

بيان: الأخبار الواردة في بيان حقيقة العرش بعضها من المتشابهات؛ سيّما ما وردت في باب خلقة العرش. فلابدّ من ردّها إلى اللّه و إلى أوليائه و عدم التعرّض لها. و عدّة أخرى منها من جملة الظّواهر و المحكمات الّتي أوردنا منها ما ظفرنا بها في هذا المقام. و الباحث الخبير يظفر على أزيد من ذلك. و فيها دواء العليل و شفاء الغليل.

فالمتحصّل من جميعها: إنّ العرش عبارة عن حقيقة العلم بجميع العوالم و شؤونها و أحوالها و ما يجري فيها بلا استثناء شيء منها، على ما تقدّم في رواية حنان بن سدير و أشرنا بشيء من شرحها في الموارد الّتي تحتاج إلى البيان. و قد عرفت أنّ في هذه الروايات تصريحاً بكونه علماً، و تصريحاً بحملة هذا العلم و العلماء به، و تصريحاً بأنّ اللّه حمّلهم هذا العلم؛ و كذلك تصريح في الآيات بأنّ هذا العرش يحمله عدّة ممّن اصطفاه اللّه تعالى.

فيستفاد من جميعها أنّ اللّه أفاض هذا النّور القدسيّ على أرواحهم و أضاءهم فاستضاؤوا به و أيّدهم بهذا الروح العلميّ. فهذه الآيات و الروايات تنادي بأعلى صوتها ببطلان ما يمكن أن يتوهّم من وحدة العلم و المعلوم.

و فيها تصريح و ظهور و إشعار و تلويح بأنّ ذات العلم خلو من المعلوم، بأيّ نحوٍ من أنحاء الوجود؛ و المعلوم خلو من العلم، و لو بنحو من التنزّلات. و هذا هو الحقّ المبين. ضرورة أنّ العلم ذاته و حقيقته عين الكشف و الظهور و المظهريّة لا غير ظهوراً ذاتيّاً؛ و المعلوم ذاته عين المكشوفيّة و المعلوميّة بهذا العلم. و النسبة بين العلم والمعلوم نسبة البينونة الصفتيّة. فيستحيل تنزّل العلم إلى المرتبة المعلوميّة و انقلابه إلى

المعلوميّة و المعلوم من حيث إنّه معلوم إلى المرتبة الكاشفيّة و المظهريّة.

و كذلك العلم الحصوليّ الحاصل من المقدّمات العلميّة الّتي تسمّى قطعاً. فإنّه و إن كان علماً عاديّاً عند عقلاء الأمم و به نظام معيشتهم و حياتهم، إلاّ أنّه ليس كاشفاً عن ذاته، فضلاً عن المكشوف به. فإنّ القاطع ليس له كشف عن الواقع، و الإصابة و عدمها مستوران عن القاطع و خارجان عن اختياره. و ليس هذا العلم الحصوليّ إلاّ في عداد غيره من الأعيان المعلومة من حيث معلوميّته بالعلم الضّروريّ. فلو لاالعلم الضروريّ الواقعيّ الّذي يجده الإنسان، لما كان العلم الحصوليّ مكشوفاً للإنسان. فالعلم الحصوليّ مكشوف للعالم و لم تعلم إصابته و عدمها للقاطع. و النسبة بين العلم الحصوليّ و العلم الحقيقيّ نسبة المباينة الصفتيّة.

قوله تعالى: «فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (١٦)».

بيان: هذا تمجيد آخر منه تعالى لنفسه القدّوس. فقوله: «فعّال» صيغة مبالغة ليس المراد منه في المقام كثرة متعلّقه. بل الظّاهر أنّ الآية مسوقة لتوصيفه تعالى نفسه بكونه فعّالاً بلحاظ شدّة فعله و نفوذ أمره بحيث لايمكن أن يمتنع و يستعصي عليه شيء أراده فلا مانع لإرادته و لادافع لقضائه.

و لعلّ الغرض من هذا التمجيد و ما تقدّم عليه من التمجيدات، هي التسلية للمؤمنين من أصحاب الأخدود و من يحذو حذوهم. فإنّه تعالى صادق الوعد و وافي القول، قادر على إنجاز ما وعده لأوليائه المؤمنين الّذين بذلوا أنفسهم في مرضاته. و هكذا لايخلف ـ سبحانه و تعالى ـ ما وعده لأنبيائه و رسله و المؤمنين من الانتقام لهم من أعدائه و أعدائهم.

قوله تعالى: «لما يريد».

حقيقة الإرادة منه تعالى، فقد وقع مورداً للتّنازع و التخاصم بين أهل العلم. و واضح أنّ هذا النّزاع ليس بحثاً لغويّاً، بل هو نزاع معنويّ نشير إليه ـ إن شاء الله.

قال المولى صدر الدين الشيرازيّ في كتابه المبدأ و المعاد /١٣٥: الإرادة فينا شوق متأكّد.... و في الواجب تعالى، لبراءته عن الكثرة و النقص، و لكونه تامّاً و فوق التمام، تكون عين الداعي و هو نفس علمه الّذي هو عين ذاته بنظام الخير في نفس

الأمر المقتضي له.

و قال الفيض (قده) في كتابه علم اليقين/٦٨: و أمّا إرادته -سبحانه- فهي من حيث نسبتها إليه -سبحانه- عين ذاته -جلّ و عزّ. و أمّا من حيث إضافتها إلى المراد، فإنّها محدثة؛ إلاّ أنّها ليست كإرادتنا مقدّمةً على الفعل، بل هي هناك نفس الفعل و الإيجاد. قال مولانا الكاظم -عليه السّلام-: الإرادة من المخلوق الضّمير و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل. و أمّا من الله -عزّ و جلّ- فإرادته إحداثه لاغير ذلك. لأنّه لايروّي و لايهمّ و لايتفكّر؛ و هذه الصفات منفية عنه و هي من صفات الخلق. فإرادة الله تعالى هي الفعل لاغير. فيقول: «كن» فيكون، بلا لفظ و لانطق بلسان و لاهمّة و لاتفكّر. و لاكيف لذلك، كما أنه بلا كيف.

أقول: واضح أنّ مفاد الرواية الشريفة أجنبيٌّ عمّا ذكره. بل هذه الرواية و ما في سياقها من الروايات في هذا الباب ناصّة على بطلان القول بأنّ الإرادة عين ذاته و علمه تعالى. و من أراد تفصيل ذلك فليراجع كتابنا توحيد الإماميّة.

قوله تعالى: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ (١٧) فِرْعَوْنَ وَ ثَمُودَ (١٨)».

بيان: الظّاهر أنّ الآية في سياق الآيات السّابقة، و توضيح للتّهديد المذكور فيها. و ذكر فرعون و ثمود و جنودهما من باب إيراد المثال، و من باب بيان المصداق البارز من الطّاغين الّذين انتقم الله منهم و دمّرهم تدميراً.

و حيث إنّ ذكره تعالى فرعون و ثمود و ما حلّ بساحتهم من سطواته و نقماته، لتسلية رسوله -صلى الله عليه و آله- ساق الله -سبحانه- الخطاب إليه. فكأنّه تعالى يقول: فإن كذّبوك فقد كُذّبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذّبوا و أوذوا حتّى أتاهم نصر من عندنا، فأعززناهم بنصرنا و أهلكنا أعداءهم إكراماً لهم.

و لم يذكر الله تعالى ما فعل بفرعون و ثمود و بالجنود. قال الشيخ (قده) في التبيان ٣٢١/١٠: ليذهب ذهن السامع كلّ مذهب في وجه هلاكهم و بوارهم. و ليطلبوا وجه الاعتبار و الاستبصار في قصصهم كلّ مطلب. و هذا من الإيجاز الحسن و التفخيم الّذي لايقوم مقامه التصريح. انتهى بتوضيح و تفصيل منّا.

قوله تعالى:«بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ (١٩)».

بيان: معرفته تعالى بآيات قهره و علامات سطوته، من أجلّ المعارف و أشرفها. و أكثر الناس ـ سيّما الطّغاة و العتاة ـ يمرّون عليها و هم عنها معرضون و في خوضهم يلعبون. و إنّما خصّ الله ـ سبحانه ـ الخطاب لرسوله و للّذين لهم أسوة حسنة برسول الله ـ صلّى الله عليه و آله. لأنّ في التذكرة بهذه الآيات و بسنّته المقدّسة الفاضلة في أوليائه و أعدائه، تسليةً و حناناً عليه ـ صلّى الله عليه و آله. و أضرب و أعرض عن الكفّار و أعداء الرّسول و صرّح بأنّهم خائضون في التكذيب و غامرون في الضّلال، فكيف بهم الاهتداء بهدايتك و نورك و برهانك؟!

قال في الكشّاف ٥٨٥/٤: و معنى الإضراب أنّ أمرهم أعجب من أمر أولئك. لأنّهم سمعوا بقصصهم و بما جرى عليهم. رأوا آثار هلاكهم، و لم يعتبروا و كذّبوك أشدّ من تكذيبهم.

أقول: الظّاهر أنّ الإضراب إنّما هو عن قوله تعالى: «و هل أتاك حديث الجنود» مخاطباً لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله. و هو الغرض الأصيل في الآية. و هو الّذي ذكرناه. و ما ذكره الزمخشريّ في معنى الإضراب و تفسيره أجنبيّ عن سياق الآية الكريمة.

قوله تعالى:«وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (٢٠)».

قال في القاموس ٣٣/١: و وراء ـ مثلّثةً ـ: الآخر. و الوراء مهموز لامعتلّ، و وهم الجوهري و يكون خلف و قدّام. ضدّ.

أقول: إحاطته تعالى ليست إحاطةً جسمانيّةً من خلف و لا من غيره. بل الظّاهر إحاطة قدرته و نفوذ سلطانه عليهم، لأنّهم لايتمكّنون أن يفلتوا منه و يفوتوا عنه، فسيأخذهم الله أخذ عزيز مقتدر. و أمّا الوجه في التعبير بالوراء و العناية الملحوظة فيه، فلم أعرف بعدُ وجهه و لم يتبيّنْ لي. و الله العالم.

قوله تعالى:«بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (٢٢)».

بيان: الظّاهر أنّ الإضراب المذكور في هذه الآية إضراب عن قوله تعالى:

«بل الّذين كفروا في تكذيب» و التهديد بقوله تعالى: «و الله من ورائهم» معترض بين الجملتين. و قوله: «بل هو قرآن مجيد» إضراب عن تكذيبهم للرسول -صلّى الله عليه و آله- فيما جاء به من الآيات البيّنات و من القرآن الكريم. و هذا من الشّواهد على ما ذكرنا و ذكره بعض المفسّرين أيضاً من أنّ المراد من الّذين كفروا هم كفرة قريش أعداء الرسول -صلّى الله عليه و آله.

و قوله تعالى: «بَل هُوَ قُرآنٌ مَجيدٌ(٢٢)».

و القرآن فعلان من قرأ يقرأ، مصدر بمعنى المفعول؛ أي: المقروّ و المتلوّ. قال في القاموس و القرآن: التنزيل. قرأه و به كنصره و منعه -قرءاً و قراءةً و قرآناً... تلاه.... الشيء: جمعه و ضمّه.

أقول: القرآن الكريم يسمّىٰ قرآناً لكونه مقروّا و متلوّاً، أو لكونه ألفاظاً و آيات و سوراً مجموعةً قد ضمّ بعضها إلى بعض. و لعلّ الأوّل أظهر و أنسب. و كونه مجيداً أي ذو مجد و عظمة و كرامة.

و قوله تعالى: «فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ(٢٣)».

أقول: الظاهر أنّ اللّوح المحفوظ من الصحف العلميّة السماويّة الّتي يفيضها الله تعالى على من يشاء من أوليائه. و المراد من كون القرآن فيه هو كونه معلوماً بهذه الصحيفة، يعرفه من يحمل هذه الصحيفة.

٨٦.

سورة الطارق

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السّورة الثالثة و الثلاثون من القرآن، نزلت بعد سورة البلد. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ﴿٢﴾ النَّجْمُ الثَّاقِبُ ﴿٣﴾ إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴿٤﴾ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾ إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ ﴿٩﴾ فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ ﴿١٠﴾ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ ﴿١١﴾ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ ﴿١٢﴾ إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ﴿١٣﴾ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ ﴿١٤﴾ إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾ فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا ﴿١٧﴾

قوله تعالى: «وَ السَّمَاءِ وَ الطَّارِقِ(١) وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (٢) النَّجْمُ الثَّاقِبُ(٣)».

الواو للقسم. و هل المراد من السّماء جنس السّماء أو سماء بعينها، سيجيء توضيحه في ذيل البحث ـ إن شاء الله.

و كذلك الواو في قوله تعالى: «و الطّارق» للقسم. و ذكر المفسّرون في تفسير الطّارق أنّه مأخوذ من طرق بمعنى: دقّ و قرع. و ذكروا أشياء من موارد استعماله؛ مثل الطّريق للأرض المسلوك فيها، و المقرعة و المطرقة.

و قال في المجمع ۱۰/٤٧١ بعد قوله تعالى: «و ما أدراك ما الطّارق»: و ذلك أنّ هذا الاسم يقع على كلّ ما طرق ليلاً. و لم يكن النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ يدري ما المراد، لو لم يبيّنه ثمّ بيّنه بقوله: «النجم الثاقب». أي: هو الكوكب المضيء. و يريد به العموم و هو جماع النجوم. عن الحسن.

و هو الظّاهر من الكشّاف أيضاً ٢٤٠/٤. فيكون المراد من الطّارق عموم ما طرق ليلاً، و يكون قوله: «النجم» للتقييد و التخصيص.

أقول: قوله تعالى: «الطّارق». الظّاهر في المقام هو الطّارق المعيّن، لمكان اللّام؛ سواء قلنا إنّه للعهد أو التعريف، أو قلنا: إنّه للموصول بمعنى الّذي. فإنّ الموصول إنّما يستعمل في مورد يكون الصّلة معلومة بين المتكلّم و المخاطب. و قد عدّه النحاة من المعارف. قال في المغني ۱/۱ ۷: ال على ثلاثة أوجه. أحدها: أن تكون اسماً موصولاً بمعنى الّذي و فروعه، و هي الداخلة على أسماء الفاعلين و المفعولين.

هذا أوّلاً. و ثانياً: إنّ قوله: «و ما أدراك ما الطّارق» ليس الغرض منه إلّا تفخيم شأن الطّارق و مزيد الاهتمام بموقعه الخطير و أنّه من عجيب صنعه تعالى و بديع حكمته و قدرته. كما في قوله تعالى: «و ما أدراك ما القارعة» و قوله تعالى: «و ما أدراك ما الحاقّة». فإنّ ذلك فيما يكون المورد معلوماً و يريد المتكلّم تهويل الأمر و شدّته و تعظيمه. و ضروريّ أنّه ليس الغرض في أمثال المقام بيان الأمر المبهم و أنّه لايعرفه المخاطب إلّا بعد البيان كي يكون المذكور رافعاً للإبهام و بياناً و تقييداً و تخصيصاً.

فاتّضح أنّ قوله تعالى: «النّجم الثاقب» نعت لهذا الطّارق المتعيّن بلحاظ تعظيمه و تجليله ـ أي لشدّة ضوئه و شروق نوره الّذي يثقب الفضاء الواسع

و يضيء خلاله سماءً بعد سماء إلى أن ينتهي ضوؤه إلى سماء الدّنيا- لالأجل تخصيص الطّارق بمعناه العامّ و بقاء النجم الثاقب على عمومه، كماذكرناه عن المجمع و الكشّاف. و قد ورد في بعض الرّوايات أنّ هذا الطارق الثاقب اسمه زحل.

في البرهان ٤٤٨/٤، عن الصّدوق مسنداً، عن الضحّاك بن مزاحم قال: سئل عليّ -عليه السّلام- عن الطّارق. قال:

هو أحسن نجم في السّماء و ليس يعرفه الناس. و إنّما سمّي الطّارق لأنّه يطرق نوره سماءً سماءً إلى سبع سموات، ثمّ يطرق راجعاً حتّى يرجع إلى مكانه.

و فيه أيضاً عن الصّدوق مسنداً، عن أبان بن تغلب قال:

كنت عند أبي عبدالله -عليه السّلام- إذ دخل عليه رجل من أهل اليمن. فسلّم فردّ عليه السّلام فقال له: مرحباً بك يا سعد! فقال له الرّجل: بهذا الاسم سمّتني أمّي....

قال -عليه السّلام-: ما صنعك يا سعد؟ فقال: جعلت فداك؛ أنا من بيت ننظر في النّجوم لانقول إنّ باليمن أحداً أعلم بالنجوم منّا.

فقال له أبوعبدالله -عليه السّلام-: فما زحل عندكم في النجوم؟ فقال اليمانيّ: نجم نحس.

فقال أبوعبدالله -عليه السّلام-: مه! لاتقولنّ هذا! فإنّه نجم أمير المؤمنين -عليه السّلام. و هو النجم الثاقب الّذي قال الله -عزّ و جلّ- في كتابه.

فقال اليمانيّ: فما يعني بالثاقب؟ قال: إنّ مطلعه في السّماء السّابعة. و إنّه ثقب بضوئه حتى أضاء في السّماء السّابعة الدّنيا. فمن ثمّ سمّاه الله -عزّ و جلّ- النّجم الثّاقب.

أقول: هذان الحديثان موافقان لظاهر الآية؛ غير أنّي لم أعرف الوجه في انتساب هذا النّجم إلى أمير المؤمنين -عليه السّلام- على حسب تفسير الظّاهر. و الله العالم.

و الظّاهر أنّ المراد من السّماء هو الجنس لاسماء بعينها؛ لعدم الدليل على التخصيص. و قول الصّادق -عليه السّلام- في رواية أبان: إنّ مطلع الطارق هي السّماء السّابعة لايفيد التخصيص في السّماء. و إنّما يفيد تعيّن الطارق في السّماء السّابعة فقط.

قال في الكشّاف ٢٤١/٤: و روي أنّ أباطالب كان عند رسول الله (ص) فانحطّ نجم فامتلأ ما ثَمّ نوراً. فجزع أبوطالب و قال: أيّ شيء هذا؟! فقال -عليه الصلاة و السلام-: هذا نجم رمي به. و هو آية من آيات اللّه. فعجب أبوطالب. فنزلت.

أقول: الحديث غير منطبق على الآية؛ و لايصحّ أن يكون من مصاديقها. ضرورة أنّ الله -سبحانه- أقسم بالسّماء و بالطّارق لإثبات مطلب آخر؛ و هو أنّ لكلّ نفس لمّا عليها حافظ. و هذا أجنبيّ عن مفاد الحديث المذكور.

قوله تعالى: «إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (٤)».

أقول: هذا هو متعلّق القسم. و قد أقسم تعالى بالسّماء و بالطارق لإثبات هذه الجملة. و قوله تعالى: «إن» في أوّل الكلام حرف نفي و «لمّا» -بالتشديد- بمعنى إلاّ. قال في المغني ٣٧٠/١ في تعداد معاني لمّا: و الثالث أن تكون حرف استثناء فتدخل على الجملة الاسميّة -نحو: «إن كلّ نفس لمّا عليها حافظ» فيمن شدّد الميم- و على الماضي لفظاً لامعنىً. نحو: أنشدك الله لمّا فعلت؛ أي: ما أسألك إلاّ فعلك.

و قوله تعالى: «حافظ» مأخوذ من حفظ و هو متعدّ بنفسه. أي: حافظ عمل كلّ نفس عليها. و ليس المراد أنّ الله حافظ كلّ نفس عمّا يرد عليها من الحوادث و الآفات.

و حيث إنّ السياق في الآية و الغرض الّذي مسوق له الكلام، هو التّهديد و التخويف، فلا محالة يكون المراد من العمل المحفوظ هي المعاصي الّتي هي مورد التّهديد فقط، فيحفظ عليها. أمّا الطّاعات و الخيرات، فهي محفوظة لها لاعليها. و إطلاق «على» في مورد الضّرر إطلاق شائع. قال تعالى:

«لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت». (البقرة/٢٨٦)

«فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه و من ضلّ فإنّما يضلّ عليها». (يونس/١٠٨)

«فمن أبصر فلنفسه و من عمي فعليها و ما أنا عليكم بحفيظ». (الأنعام/١٠٤)

و ليس المراد أيضاً بيان سعة علمه تعالى و شموله لكلّ ما يعمله العاملون من خير و شرّ و طاعة و معصية. فإنّ ذلك حقّ في بابه، إلاّ أنّه أجنبيّ عن تفسير الآية. فما قال في الكشّاف في تفسير المقام ٢٤١/٤: «حافظ مهيمن عليها رقيب. و هو الله ـ عزّ وجلّ. و كان الله على كلّ شيء رقيباً....» ليس بشيء. و كذلك قول من قال: «إنّ المحفوظ عمل العاملين من الخير و الشرّ». ضرورة أنّ المراد بحسب ظاهر الآية هي المعاصي فقط، و الحافظ على كلّ نفس بما كسبت هو الكتبة الكرام، و الله ـ سبحانه ـ من ورائهم شهيد؛ و هو تعالى أكبر الشاهدين.

و من قرأ: «لما» ـ بالتخفيف ـ فتكون «إن» مخفّفةً من المثقّلة و «ما» زائدة. أي: إنّ كلّ نفس لعليها حافظ.

قوله تعالى: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ(٥) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ(٦)».

بيان: الظّاهر أنّ التفريع في هذه الآية من الآية السابقة، للتّهديد و التحذير عن سوء العاقبة و وخامة الخاتمة؛ فلا مناص من العبرة و الاستبصار في بدء أمره و غاية منقلبه و مصيره. و القرآن الكريم و آياته واضحة البيان و صريحة الدّلالة على أنّ هذا النوع خلق إبداعيّ و إبدائي، خلقه تعالى من الأرض و ينتهي أصله إلى الزّوجين آدم الشخصيّ و زوجته الشخصيّة. و هذا النّوع مستقلّ في نفسه.

و قوله تعالى: «خلق من ماء دافق» قال في القاموس ٢٣١/٣: دفقه...: صبّه. و هو ماء دافق؛ أي: مدفوق. لأنّ دفق متعدّ عند الجمهور.

أقول: لاتنافي بين الآيات المسوقة في مقام خلقة الإنسان من التراب و في بعضها من الطين و النطفة و المضغة و العلقة و غيرها من التعبيرات. فإنّها مراحل طوليّة و لايعقل التنافي و التّزاحم بينها. غاية الأمر على عهدة المفسّر بيان العناية الملحوظة في كلّ منها بحسب الغرض المسوقة له الآيات.

و الظّاهر في المقام أنّ العدول من التراب أو من الطّين أو غيرهما إلى الماء الدّافق الهيّن، للتذكير بحقارة أصل الإنسان بأنّ أوّله نطفة و آخره ميتة، فلا ينبغي له الاستكبار و الاستعلاء. قال تعالى:

«قتل الإنسان ما أكفره* من أيّ شيء خلقه* من نطفة خلقه فقدّره* ثمّ السبيل يسّره* ثمّ أماته فأقبره* ثمّ اذا شاء أنشره». (عبس/١٧-٢٢)

و لايخفى أيضاً أنّه لاتنافي و لاتضادّ بين هذه الآيات الواردة في خلقة الإنسان على سبيل التناسل طبق السنّة المقدّسة الإلهيّة و بين قوله تعالى: «هل أتى على الإنسان حين من الدّهر لم يكن شيئاً مذكوراً» (الدهر/١)؛ أي: كان شيئاً بالحقيقة معلوماً في العلم، و لم يكن مذكوراً في الخلق المذكورين.

قوله تعالى: «يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرائِبِ(٧)».

بيان: قال في القاموس ٩٦/١: الصّلب... و بالضمّ و بالتحريك: عظم من لدن الكاهل إلى العَجْب. و فيه ١٠٥/١: العجب -بالفتح-: أصل الذَّنَب و مؤخَّر كلّ شيء.

وفيه ٤١/١: الترائب: عظام الصدر، أو ما ولي الترقوتين منه، أو ما بين الثديين و الترقوتين، أو أربع أضلاع من يمنة الصّدر و أربع من يسرته... أو موضع القلادة.

أقول: المستفاد من الآية الكريمة أنّ المراد في المقام بمعونة الرّوايات الواردة هو أنّ الماء يخرج من صلب الرّجل و من ترائب المرأة، لاأنّه يخرج من صلب الرجل و ترائبه كما توهّم.

كما أنّ الظّاهر أنّ صلب الرجل و ترائب المرأة مجرى الماء الدافق، لاأنّهما محلّ تكوين الماء الّذي يخرج منها. أشار إلى ذلك السيّد (قده) في كتاب رياض السّالكين في شرح قوله -عليه السّلام- في الصحيفة السجّاديّة في دعائه بعد صلاة اللّيل:

«و أنت حدرتني ماءً مهيناً من صلب متضائق العظام حَرِج المسالك.»

في نور الثقلين ٥٥٠/٥، عن كتاب الاحتجاج للطبرسيّ (قده) قال أبومحمّد العسكريّ -عليه السّلام-:

سأل عبداللّه بن صوريا رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ فقال: أخبرني يا محمّد، الولد يكون من الرجل أو المرأة؟

فقال النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ: أمّا العظام و العصب و العروق، فمن الرجل. و أمّا اللحم و الدّم و الشّعر، فمن المرأة.

قال: صدقت يا محمّد. ثمّ قال: فما بال الولد يشبه أعمامه ليس فيه من شبه أخواله شيء؟ و يشبه أخواله و ليس فيه من شبه أعمامه شيء؟

فقال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ: أيّهما علا ماؤه ماء صاحبه، كان الشبه له.

و قريب منه رواية أخرى من الاحتجاج عنه ـ صلى الله عليه و آله.

و فيه ٥٥١، عن علل الشرائع مسنداً، عن أنس بن مالك، عن النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ حديث طويل يقول فيه لعبدالله بن سلام ـ و قد سأله عن مسائل ـ:

«و إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة، نزع الولد إلى أبيه.

قوله تعالى: «إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (٨)».

بيان: الظّاهر أنّ الآية الكريمة من تتمّة البيان و الحجّة في الآية السّابقة. و قد ذكرنا أنّ السّابقة تذكرة بالأمر الضّروريّ، و استدلال بالآية المشهودة البيّنة من خلقة الإنسان من الماء الدافق الخارج من بين صلب الرجل و ترائب المرأة. ففي هذا تقريب و مقدمة لإقامة الحجّة و تنوير الأفكار على إمكان تحقّق المعاد الجسمانيّ و نقض حجّة المنكرين و استبعادهم.

و تقرير ذلك: إنّ التراب و الماء الدافق و أمثالها، إذا لم يتمكّن أن يمتنع و يستعصي عليه تعالى من إجراء سنّته و إنفاذ مشيّته في خلقة الإنسان منها، فكيف يجوز أن يمتنع و يستعصي الجسد البالي؟! و ما الفرق بين الحالين؟! فإنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز سواء. فوقوع الشيء أوّلاً أدلّ دليل على إمكانه في المرّة الثانية. فالّذي أنشأه أوّل مرّة فيحييه مرّةً ثانيةً أيضاً. و لا ينكر ذلك إلّا من جهل خلقته الأوّليّة. قال تعالى:

«أيحسب الإنسان أن يترك سدىً * ألم يك نطفةً من منيّ يمنى * ثمّ كان علقة فخلق فسوّى * فجعل منه الزّوجين الذكر و الأنثى * أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى». (القيامة/۳٦-٤٠)

و هو الّذي يبدأ الخلق ثمّ يعيده و هو أهون عليه». (الرّوم/۲۷)

قال في المجمع ۳۰۲/۸: أي: يخلقهم إنشاءً و يخترعهم ابتداءً. ثمّ يعيدهم بعد الإفناء. فجعل ـسبحانه ـ ما ظهر من ابتداء خلقه دليلاً على ما خفي من إعادته، استدلالاً بالشّاهد على الغائب. ثمّ أكّد ذلك بقوله: «و هو أهون عليه». و قيل فيه أقوال. أحدها أنّ معناه: و هو هيّن عليه؛ كقوله: الله أكبر؛ أي: كبير لا يدانيه أحد في كبريائه.

و قد ذكروا في دفع الإشكال وجوهاً لاجدوى في التعرّض لنقلها. و الأولى في الجواب ما ذكرنا في صدر البيان من أنّ الإعادة أهون من أن تمتنع و تستعصي عليه تعالى. فالمعنى: هو شديد الهوان عند قدرته ـسبحانه. و مرجعه إلى سلب التفاضل في معنى أفعل في أمثال المقام.

و قد ذكر بعض المفسّرين في تفسير المقام أنّ المراد هو إنشاء بعد إنشاء. و هذا تأويل بارد. فإنّ الإنشاء ليس إلّا إيجاد أمر لمّا يكن؛ و الإعادة تجديد ما كان موجوداً و قد صار بالياً مندرساً.

قوله تعالى: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ(۹)».

بيان: قال في مرآة الأنوار /۱۰۵: في النهاية: الابتلاء في الأصل: الاختبار و الامتحان. يقال: بلوته و أبليته. و في القاموس: التكليف بلاء لكونه شاقّاً على البدن، و لأنّه امتحان. ثمّ قال: و البلاء يكون محنةً.

أقول: البلاء بمعنى إصابة الحوادث من الخير و الشرّ. و هو فعله تعالى بالإنسان اختباراً و امتحاناً. و ليس غرضه تعالى من الابتلاء و الامتحان الاستطلاع على سرائر العباد و استكشاف بواطنهم ـلاستحالته في حقّه تعالى ـ بل المراد منه إنّما هي العناية الخاصّة و اهتمام أكيد لتمحيص العباد و تخليص نفوسهم طبق سنّته تعالى

الحكيمة الحميدة في تربية أوليائه و تكميل أحبّائه.

و لايخفى أنّ ما ذكروه من معاني البلاء و الاختبار في موارد الامتحان و المحنة و التكليف، إنّما هو في دار الدنيا. و هذه المعاني أجنبيّة عن البلاء المذكور في هذه الآية الكريمة. فإنّ البلاء المذكور فيها في عالم الآخرة و في موقف من مواقفها؛ و ليس القيامة موطناً للاختبار و الامتحان، و إنّما يحشر الخلائق يوم القيامة يجزون بالإحسان إحساناً و بالسيّئات هواناً.

و السرائر: جمع سريرة؛ أي: المكتوم من الأعمال. و حيث إنّ السّرائر جمع محلّى بالألف و اللّام، فيفيد العموم و يشتمل ما عمل من الواجبات و ما ارتكب من المحرّمات و كذلك أعمال الجوارح و أعمال القلوب من الكفر و الإيمان و ما أضمرت و أذعنت من العقائد الحقّة. و الظّرف منصوب بقوله تعالى: «رجعه». فتفيد الآية الكريمة أنّ الأعمال سريرة في موقف القيامة لأهل القيامة، لا في الدنيا لأهل الدنيا.

و قوله تعالى: «تُبلى» فعل مجهول؛ و الفاعل هو الله ـ سبحانه. فتوجيه بلائه تعالى إلى عباده ـ سبحانه ـ سوقهم إلى موقف الحساب، كي يجزي المحسنين على حسناتهم و العصاة على عصيانهم. فلا محالة يمتاز في هذا اليوم الأشرار من الأخيار و قرب المحسنون و بعد المسيئون. فيكون البلاء بمنزلة العلّة لتميّز المحسنين من المسيئين و نيل كلّ واحد من الفريقين بمجازاة ما عملوا في دار الدنيا. و الله عالم بحقائق كلامه.

و قيل: إنّ المراد اختبار أعمال العباد؛ أي ليتميّز ما طاب منها ممّا خبث و ما صفا منها ممّا كدر. و لايخفى ضعفه. ضرورة أنّ اليوم يوم البلاء لا يوم الاختبار. و ثانياً أنّ البلاء من الله ـ سبحانه ـ و هو ـ سبحانه ـ أكبر الشاهدين على أعمال العباد. و القاضي في هذا الموقف هو شخص الشاهد ـ جلّ ثناؤه ـ و هو غنيّ عن الاختبار.

و قيل: إنّ المراد بعض الحسنات. كما في المجمع ٤٧١/١٠ فيما رواه مرفوعاً عن أبي الدّرداء قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ:

ضمن اللّه خلقه أربع خصال: الصّلاة و الزكاة و صوم رمضان و الغسل من

الجنابة. و هي السرائر الّتي قال اللّه: «يوم تبلى السرائر».

أقول: هذه الرواية مع قطع النظر عن راويها أبي‌الدّرداء و كونها مرفوعةً، لا بأس أن تحمل على بيان المصداق.

و فيه ٤٢٧/١٠، عن معاذبن جبل قال: سألت رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ: و ما هذه السرائر الّتي ابتلى الله بها العباد في الآخرة؟ فقال:

سرائركم هي أعمالكم من الصّلاة و الصّيام و الزكاة و الوضوء و الغسل من الجنابة و كلّ مفروض. لأنّ الأعمال كلّها سرائر خفيّة. فإن شاء قال الرجل: صلّيت، و لم يصلّ. و إن شاء قال: توضّأت، و لم يتوضّأ. فذلك قوله: «يوم تبلى السرائر».

أقول: قول معاذ في سؤاله: «ما هذه السرائر الّتي ابتلى الله بها العباد؟» فيه لحن. فإنّ لفظة الآية «تبلى» لا «تبتلى». و أيضاً إنّ يوم القيامة موقف البلاء لاالابتلاء. هذا أوّلاً.

و ثانياً: إنّ ما تفيده الرّواية من انحصار السرائر بالواجبات فقط، لايلائم ظاهر الآية الكريمة من دلالتها على عموم السرائر من الواجبات و المحرّمات من أعمال الجوارح و أعمال القلوب، على ما ذكرناه سابقاً.

فإن قلت: فأيّ مانع من تخصيص عموم الآية بهذه الرواية، فيكون المراد من السرائر هي الواجبات فقط؟

قلت: الرواية ضعيفة لايمكن رفع اليد عن عموم الآية بها. فالقدر المتيقّن منها هي السرائر في القيامة لأهل القيامة لاسرائر أهل الدّنيا لأهل الدّنيا مع سرائر أهل القيامة لأهل القيامة. و قد استشهدنا فيما تقدّم أنّ الظّرف منصوب بقوله تعالى: «رجعه» فتفيد أنّ هذا البلاء إنّما هو عند رجوع الإنسان إلى الآخرة.

قوله تعالى: «مَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَ لَا نَاصِرٍ (١٠)».

أقول: قد علم تفسيرها ممّا ذكرناه في قوله تعالى: «و هو أهون عليه». و لعلّ العناية الزائدة الملحوظة في المقام: إنّ الّذي خلقناه من الماء الدافق و وهبنا له من

عندنا قدرةً و اختياراً و ملكها بتمليكنا إيّاه، خالٍ من القدرة. و كذلك غيره من القادرين. فلا حول و لاقوّة إلاّ بالله. و لاناصر إلاّ هو.

قوله تعالى: «وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ(١١) وَ الْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ(١٢)».

الواو للقسم. أقسم تعالى بالسّماء الّتي لها رجوع بعد رجوع. قيل: يعني بالمطر. و قيل: شمسها و قمرها و نجومها تطلع ثمّ تغيب، ثمّ ترجع أيضاً. و قيل: ترجع بالخيرات و البركات الّتي تجيء من جهتها مرّةً بعد أخرى.

و قوله: «ذات الصّدع»؛ أي: تتصدّع بالنّبات.

أقول: لاكلام في أنّ السّماء ذات مطر و خيرات و بركات جليلة. و كذلك الأرض السهلة الّتي خلقها تعالى و هيّأها و جهّزها لأقسام النبات و الأشجار. فالسّماء بما لها من شؤونها، و الأرض بما لها من بركاتها، من آياته تعالى و من أعظم بيّنات توحيده -سبحانه. إلاّ أنّ الآية غير ظاهرة في إفادة هذه المعاني و المسألة خالية من الدليل الّذي يعتمد عليه.

قوله تعالى: «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ(١٣)».

بيان: الآية الكريمة جواب للقسم. و الضمير راجع إلى القرآن. و إعادة هذا القسم في قوله: «و السّماء ذات الرجع و الأرض ذات الصدع» مع أنّه تعالى قد أقسم في صدر السّورة بالسّماء و الطارق، لعلّه لاعتراض الفصل الطويل، أو للعناية الخاصّة بهذا القسم في هذا المورد.

و القرآن الكريم قد يسمّى فصلاً و يوصف و يمدح بذلك. و هذا من نعوته و أوصافه الحقيقيّة. لأنّه بعلومه و بيّناته و محكماته، يبيّن و يميّز الحقّ من الباطل و الضّلال من الهدى و الصّواب من الخطأ. و ربّنا -جلّ مجده- خير الفاصلين. قال تعالى:

«إن الحكم إلاّ لله يقصّ الحقّ و هو خير الفاصلين». (الأنعام/٥٧)

و هو -سبحانه- أعطى أولياءه فصل الخطاب و استودع عندهم فصل القضاء. فبحكمه الواقعيّ الحقّ يحكمون و بقضائه يقضون و يفصلون. قال تعالى:

«و شددنا ملكه و آتيناه الحكمة و فصل الخطاب». (ص/٢٠)

و كذلك الكلام في كون القرآن الكريم فرقاناً. قال تعالى:

«شهر رمضان الّذي أنزل فيه القرآن هدىً للنّاس و بيّنات من الهدى و الفرقان». (البقرة/١٨٥)

«تبارك الّذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً». (الفرقان/١)

و في الصحيفة المباركة السجّاديّة في دعائه ـ عليه السّلام ـ عند ختمه القرآن:

«اللّهمّ إنّك أعنتني على ختم كتابك الّذي أنزلته نوراً و جعلته مهيمناً على كلّ كتاب أنزلته، و فضّلته على كلّ حديث قصصته، و فرقاناً فرقت به بين حلالك و حرامك، و قرآناً أعربت به عن شرائع أحكامك، و كتاباً فصّلته لعبادك تفصيلا.»

و في الكافي ٦٣٠/٢، مسنداً، عن ابن سنان أو عن غيره، عمّن ذكره قال: سألت أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ عن القرآن و الفرقان أهما شيئان أو شيء واحد. فقال ـ عليه السّلام:

«القرآن جملة الكتاب. و الفرقان المحكم الواجب العمل به.»

و في البرهان ٢٦٩/١، عن العيّاشيّ عن عبدالله بن سنان قال: سألت أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ عن القرآن و الفرقان. قال:

«القرآن جملة الكتاب و إخبار ما يكون. و الفرقان المحكم الّذي يعمل به. و كلّ محكم فهو الفرقان.»

أقول: ذيل الحديث يدلّ على أنّ كلّ محكم في الكتاب فرقان؛ سواء كان في باب الأحكام أو في باب المعارف و الحقائق. و لاينافي ذلك ما ورد في الدعاء و ما ورد في ذيل حديث ابن سنان من تفسير الفرقان بالفارق بين الحلال و الحرام. ضرورة أنّ مورد حديث العيّاشيّ و مورد الدعاء و رواية ابن سنان مثبتات، و لاتنافي بين المثبتات. فيحمل ما في الدعاء و ما في حديث ابن سنان على بيان المصداق.

و لايخفى أيضاً أنّ إطلاق الفصل و الفرقان على القرآن بعناية خاصّة في كلّ واحد من التعبيرين، إلاّ أنّهما متّحدان مصداقاً. ضرورة أنّ كلّ آية فاصلة فهو فرقان؛ و كلّ آية فارقة فهو فصل أيضاً، من غير فرق بين مورد و مورد.

فمقتضى القول في معنى حاكميّة القرآن و فارقيّته و فاصليّته في العلوم الفطريّة و المستقلّات العقليّة الّتي هي أمّهات الدّعوة، أن تكون هي إثارة دفائن العقول و إضاءتها و إنارة الأفكار و إحياء الفطرة بالتذكير و الإرشاد إلى الأحكام الثابتة الضّروريّة من المحرّمات العقليّة و فرائضها و محسّناتها و مقبّحاتها، بحيث تستيقظ فطرتهم و يرون و يشهدون صدق دعوته و يدركون وجوب اتّباعه و وجوب اتّباع كلّ حقّ و حقيقة و وجوب الإيمان و التسليم فيما يعقلون و يعلمون من دعوته على المخالف و المؤالف و الصّديق و العدوّ.

و القرآن الكريم يدعو الناس و يذكّرهم و يرشدهم إلى معرفته تعالى و معرفة توحيده و نعوته و كمالاته أيضاً؛ أي: المعرفة الّتي فطر الناس عليها. و ذلك الدّين القيّم. و يتحدّى جميع أهل العالم بالإتيان بمثله و أنّهم لايقدرون على الإتيان بمثله، و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

و حيث إنّ القرآن بعلومه و بيّناته و محكماته، مهيمن على جميع الكتب السّماوية و مقالات أهل الأديان من جميع الفرق، و من فرق الإسلام أيضاً، فلابدّ أن يعرض جميع ما ذكرناه على القرآن. و ما وافقه، فهو الحقّ المبين. و ما يخالفه و يضادّه، فهو كذب باطل. قال تعالى:

«و أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب و مهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله». (المائدة/٤٨)

قال في القاموس ٢٧٩/٤: هيمن... على كذا: صار رقيباً عليه و حافظاً.

و قد تقدّم عن الصحيفة السجّادية أنّ القرآن مهيمن على كلّ كتاب أنزله الله تعالى.

و تكميل البحث في ذلك يحتاج إلى بسط الكلام في إعجاز القرآن المجيد

و بيان حقيقة الإعجاز و موقع جميع أهل العالم في مقابل دعوته. و ممّا ذكرنا يعلم أنّه لايجوز لمن عقل عن الله و عرف موضع عقله في شأن حياته و آمن بالله و عرفه و وحّده، أن يرتكب الإنكار و المسامحة في قبول دعوته أو تأويل محكماته و بيّناته و تطبيق ذلك بما تقوّله حشواً من رأيه و نظره.

و في غير الفطريّات و المستقلّات العقليّة، يكون إحقاق الحقّ و تثبيت الحجّة فيها بنصوصه و محكماته و بيّنات آياته؛ بحيث يزيح علّة المرتابين عن صدورهم و يقطع عذر المعاندين ـ فماذا بعد الحقّ إلاّ الضلال؟! فأنّى تؤفكون؟!ـ مثل المعاد الجسمانيّ و الجنّة و النار الجسمانيّتين و عذابها و نعيمها. فقد قرعت أسماع الجنّ و الإنس مئات من الآيات المحكمة الصريحة في وقوعها.

فتحصّل أنّ كون القرآن فصلاً إنّما هو باعتبار رفعه و قطعه موادّ الشبهة و الريبة و التنازع و التخاصم في العقائد و الآراء و غيرها. قال تعالى:

«إن الحكم إلاّ لله يقصّ الحقّ و هو خير الفاصلين». (الأنعام/٥٧)

و هناك آيات أخرى تدلّ على أنّ آيات القرآن مفصّلة. منها قوله تعالى:

«و لقد جئناهم بكتاب فصّلناه على علم». (الأعراف/٥٢)

«قل من حرّم زينة الله الّتي أخرج لعباده و الطيّبات من الرزق... كذلك نفصّل الآيات لقوم يعلمون». (الأعراف/٣٢)

«و هذا صراط ربّك مستقيماً قد فصّلنا الآيات لقوم يذّكّرون». (الأنعام/١٢٦)

«كتاب أُحكمت آياته ثمّ فصّلت من لدن حكيم خبير». (هود/١)

بيان: قال بعض المفسّرين في تفسير الآية الأخيرة ما خلاصته: إنّ المراد من الكتاب في القرآن الكريم هو القرآن في مرتبة تجرّده الّتي لاتقبل التجزئة و التفريق. و بعد التنزّل في مرتبة البروز و في مرتبة البلاغ و الإنذار، يسمّى فصلاً فصلاً و فرقاً فرقاً. قال تعالى: «و قرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث». (الإسراء/١٠٦) و إن كان بين الآيات و الكتاب نحو من الاتّحاد. فإنّ مقام الجمع حائز بالمراتب الّتي

دونها المناسبة بمقام الجمع.

أقول: يرد عليه أوّلاً: إنّ تجرّد القرآن قبل مرتبة نزوله في مرتبة البلاغ و الإنذار، لاشاهد عليه بحسب الكتاب و السنّة. و كذا لادليل لإطلاق الكتاب على القرآن بحسب عينه و حقيقته المجرّدة. و لاعناية لإطلاق الكتاب على القرآن في هذه المرتبة بحسب اللّغة. و إنّما تشبّثوا بذلك تحفّظاً على الأصول الّتي افترضوها.

ثانياً: إنّ الإحكام و التفصيل بالمعنى الّذي ذكروه، يرجع إلى عين القرآن و حقيقته. و الآيات بمعزل عن هذه العناية و الإشارة إليها. فإنّ الإحكام و التفصيل من نعوت الدلالة و الحكاية عن المعاني لابحسب عين المعاني و حقيقتها. فالإحكام في مقابل التشابه، و التفصيل في مقابل الإبهام و الإجمال. فالإحكام و التفصيل من النعوت الجليلة الكريمة للقرآن الكريم على ما سيجيء من البيان.

و ثالثاً: إنّ الموصوف بالإحكام و التفصيل هي الآيات فقط، لاالكتاب فقط، و لا الكتاب و الآيات معاً. و قوله تعالى: «ثمّ» لادلالة فيها على التراخي بحسب الزمان و لابحسب المرتبة. و إنّما التراخي فيها بحسب الذكر. قال ابن هشام في المغني ١٥٩/٢ في تعداد معاني ثمّ: و أمّا الترتيب، فخالف قوم في اقتضائها إيّاه تمسّكاً بقوله تعالى: «خلقكم من نفس واحدة ثمّ جعل منها زوجها» ـ الآية [الزمر/٦]... و قول الشاعر:

إنّ من ساد ثمّ ساد أبوه ثمّ قد ساد قبل ذلك جدّه

و هو المنقول أيضاً عن الرضيّ في شرحه على الكافية /٣٠٩.

قد تبيّن من جميع ما ذكرنا أنّ اتّصاف الآيات الكريمة بالإحكام تارةً و بالتفصيل أخرى، إنّما هو بلحاظ العناية الّتي ذكرناها. فالمحكم في عين أنّه محكم، مفصّل لاإجمال فيه. و المفصّل في عين أنة مفصّل، محكم لاتشابه فيه.

فإن قلت: فما تقول في قوله تعالى: «إنّه لقرآن كريم۞ في كتاب مكنون۞ لايمسّه إلّا المطهّرون۞ تنزيل من ربّ العالمين» (الواقعة/٧٧ ـ ٨٠) الدالّ على أنّ القرآن قد كان قبل نزوله في مرتبة البلاغ و الإنذار في الكتاب المكنون و كان مجرّداً بتجرّده؟

قلت: كلّا! بل الآية الكريمة صريحة على خلافه. فإنّ كون القرآن في الكتاب المكنون ـ بناءً على أنّه صحيفة نوريّة ـ عبارة عن كونه معلوماً بهذا العلم الحقيقيّ. و بعبارة أخرى: تدلّ الآية الكريمة على أنّ القرآن قد كان في كتاب مكنون بالوجود العلميّ؛ أي: كان معلوماً بهذا العلم الحقيقيّ لا بالوجود العينيّ كما توهّمه بعض المفسّرين. فقد وصف تعالى هذا القرآن المقروء و المتلوّ أنّه قد كان في الكتاب المكنون و معلوماً به. و الوصف الثالث معناه أنّه لايجوز مسّ هذا القرآن الّذي كان في الكتاب المكنون بحسب التشريع إلّا للمطهّرين من الأحداث و الأخباث، تشريفاً و تكريماً له.

في الوسائل ٢٦٩/١، عن الكلينيّ مسنداً، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ قال:

المصحف لاتمسّ على غير طهر و لاجنباً. و لا تمسّ خطّه و لاتعلّقه. إنّ الله تعالى يقول: «لا يمسّه إلّا المطهّرون».

و في المجمع ٢٢٦/١٠: و قيل: المطهّرون من الأحداث و الجنابات. و قالوا: لايجوز للجنب و الحائض و المحدث مسّ المصحف. عن محمّد بن عليّ الباقر ـ عليه السّلام.... و عندنا أنّ الضمير يعود إلى القرآن. فلا يجوز لغير الطّاهر مسّ كتابة القرآن.

و في التبيان ٥١٠/٩: عندنا أنّ الضمير راجع إلى القرآن... و يبيّن ما قلناه قوله: «تنزيل من ربّ العالمين».

و من العجيب في هذا المقام تفسير المسّ بالعلم و الإدراك. أي: لايدركه إلّا المطهّرون من درن الذنوب و المعاصي. و هذا الوجه في نهاية الضعف. فإنّ المسّ لم يستعمل في مورد العلم و الإدراك في الكتاب و السنّة و لا في اللّغة. فإنّ من موارد استعماله مورد اختلاط الرجال بالنساء. قال تعالى:

«و إن طلّقتموهنّ من قبل أن تمسّوهنّ و قد فرضتم لهنّ فريضةً فنصف ما فرضتم». (البقرة/٢٣٧)

«... ثمّ يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسّا». (المجادلة/٣)

«قالت أنّى يكون لي غلام و لم يمسسني بشر و لم أك بغيّاً». (مريم/٢٠)

«فإنّ لك في الحياة أن تقول لامساس». (طه/٩٧)

و كثيراً ما استعمل في مورد الضرّاء و البأساء و المصائب و الشدائد. قال تعالى:

«ذوقوا مسّ سقر». (القمر/٤٨)

«إن يمسسكم قرح فقد مسّ القوم قرح مثله». (آل عمران/١٤٠)

«و إذا مسّ الإنسان الضرّ دعانا لجنبه». (يونس/١٢)

أقول: و في هذا الباب آيات كثيرة استقصيناها فلم نجد فيها مورداً يستعمل المسّ بمعنى العلم و الإدراك. و المراد من المسّ في الآيات الكريمة هو المسّ الحسّي. و هذا أدلّ دليل و أصدق شاهد على أنّ المراد من القرآن المذكور في المقام هو القرآن المتلوّ و المقروء. و الضمير في «لايمسّه» راجع إلى القرآن. و القول بأنّ الضمير راجع إلى الكتاب المكنون غير سديد. و إنّ الكتاب المكنون ليس من جنس الملموس و المسوس.

فتأويل المسّ بالإدراك و العلم بارد و بلا دليل. فالمعنى: إنّ القرآن المقروء والمتلوّ الّذي في الكتاب المكنون، لايجوز مسّه بحسب التشريع إلاّ للمطهّرين من الأحداث و الأخباث، سواء قلنا إنّ لابمعنى النفي أو بمعنى النهي؛ و إن كان النفي أبلغ في المنع و التحريم.

و قوله تعالى: «تنزيل من ربّ العالمين» نعت رابع و كرامة أخرى للقرآن الكريم أنّه منزّل بعلم الله ربّ العالمين على رسوله و نبيّه ليكون للعالمين نذيراً. و لا ريب أنّ هذا النعت الكريم إنّما هو بعد نزوله في مرتبة البلاغ و الإنذار و هو أيضاً أصدق شاهد بحسب وحدة السياق، على ما استظهرناه من أنّ النعوت السّابقة نعت للقرآن المتلوّ و المقروء المذكور في صدر الآية أيضاً. و سيجيء مزيد توضيح في سورة القدر ـ إن شاء الله.

فالمتحصّل من الكلام أنّ الظاهر: الآية مسوقة لتمجيد القرآن المتلوّ و المقروّ بهذه النعوت الأربعة الجليلة: الأوّل: إنّ القرآن كريم عند الله، و كريم عليه ـ سبحانه. الثاني: إنّه في الكتاب المكنون، و معلوم بهذا العلم الحقيقي المصون المعصوم. الثالث: إنّه لايجوز مسّه إلّا للمطهّرين من الأحداث و الأخباث، بحسب التشريع الإلهيّ، تعظيماً و تكريماً له. الرابع: إنّه تنزيل من عند الله مباشرة. و هو كلامه و فعله ـ سبحانه ـ نزّله بعلمه.

و أمّا بناءً على ما ذكره بعض المفسّرين: إنّ الآية الكريمة مسوقة لبيان حقيقة القرآن. و العناية إلى تجرّده في مرتبة الكتاب المكنون و أنّه لايمكن نيله لأحد و العلم به، إلّا لمن تطهّر من عوارض المادّة. ثمّ يتنزّل في مرتبة البروز و الإنذار و البلاغ. و قد عرفت أنّه أجنبيّ عن مفاد الآية.

قوله تعالى:«وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ (١٤)».

بيان: الهزل ما يقابل الجدّ. و القرآن الكريم معتمد في علومه و تعاليمه على العلم و الفرقان الصريح؛ و قد أُحكمت آياته في بيان المعارف و الحقائق، و فصّلت آياته في بلاغ عزائم الأحكام و الفرائض و السنن و تربية الناس بالمكارم و الفضائل. و مقامه أعلى و أجلّ من الهزل.

قوله تعالى:«إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْداً (١٥).».

أي: إنّ الكفّار يحتالون و يجتهدون بأنواع مكرهم و كيدهم في إبطال دعوتك و إطفاء نورك. قال في القاموس ۳۳٤/۱: الكيد: المكر و الخبث؛ كالمكيدة و الحيلة.

قوله تعالى:«وَ أَكِيدُ كَيْداً(١٦)».

عبّر تعالى عن إبطال كيدهم و الانتقام منهم و تدميرهم و هلاكهم في الدنيا و حلول بأسه و هوانه عليهم بالكيد. و لعلّ الوجه في هذا التعبير، هو تعرّضه تعالى لإبطال ما يكيدون و إبطال ما يحتالون، بقدرته القاهرة على كلّ شيء. و في هذا التعبير توبيخ لهم على جهلهم و تعيير على حمقهم. و حيث إنّ الله ـ سبحانه ـ

لايُغالَب، فلا محالة يبطل كيدهم و يجعلهم و كيدهم عبرةً لقوم يعلمون و موعظةً للمتقين.

في البحار ٥١/٦، عن التوحيد و العيون و معاني الأخبار بإسناده عن عليّ بن الحسن بن فضّال، عن أبيه قال: سألت الرّضا ـ عليه السّلام ـ عن قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «سخر الله منهم» [التوبة/٧٩] و عن قوله: «الله يستهزئ بهم» [البقرة/١٥] و عن قوله: «و مكروا و مكر الله» [آل‌عمران/٥٤] و عن قوله «يخادعون الله و هو خادعهم» [النساء/١٤٢] فقال:

إنّ الله ـ عزّ و جلّ ـ لايسخر و لايستهزئ و لايمكر و لايخادع؛ و لكنّه ـ عزّ و جلّ ـ يجازيهم جزاء السخرية و جزاء الاستهزاء و جزاء المكر و الخديعة. تعالى الله عمّا يقول الظّالمون علوّاً كبيراً.

قوله تعالى: «فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً (١٧)».

بيان: الإتيان بالفاء تفريع عمّا تقدّم من تهديده ـ سبحانه ـ إيّاهم بالانتقام و أنّه سيأخذهم أخذ عزيز مقتدر بعد تمام المهلة و انقضاء النظرة. و في أمر رسوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ بإمهال الكافرين و عدم الاستعجال عليهم، تسلية له و عطفاً له و تكريماً له. لأنّ فيه إشعاراً بأنّ عقوبة الكفّار و الانتقام منهم لأجل مخالفتهم رسوله و إيذائهم إيّاه و أنّ مخالفته عين مخالفته تعالى. ثمّ في الأمر بالإمهال ثانياً بقوله: «أمهلهم» إيذانا بتهويل الأمر و شدّة النقمة.

و قوله تعالى: «رويداً»؛ أي: قليلاً. قال في لسان العرب ١٨٩/٣: الرَّود و الرُّؤد: المهلة في الشيء. و قالوا: رويداً؛ أي: مَهلاً. قال ابن سيّدة: هذه حكاية أهل اللّغة. و أمّا سيبويه فهو عنده اسم للفعل. و قالوا: رويداً؛ أي: أمهِله. و لذلك لم يُثنَّ و لم يجمع و لم يؤنّث. و فلان يمشي على رودٍ؛ أي: على مَهَل... و تصغيره رويد. فالمعنى: أمهلهم مهلةً قليلةً.

٨٧.

سورة الأعلىٰ

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة السابعة من القرآن، نزلت بعد التكوير. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ
﴿٣﴾ وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ﴿٥﴾ سَنُقْرِئُكَ
فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ ﴿٧﴾ وَنُيَسِّرُكَ
لِلْيُسْرَىٰ ﴿٨﴾ فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ﴿٩﴾ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ﴿١٠﴾
وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ﴿١١﴾ ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿١٢﴾ ثُمَّ لَا يَمُوتُ
فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴿١٣﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾
بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿١٧﴾ إِنَّ
هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾

قوله تعالى: «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ (١)».

في القاموس ٢٣٤/١: و سبحان الله تنزيهاً لله من الصّاحبة و الولد، معرفة و نصب على المصدر. أي: أُبرّئ الله من السوء براءة.

أقول: و مرجع تسبيحه تعالى تنزيه ـسبحانهـ من حيث ذاته؛ أي: نفي جميع الأضداد و الأنداد و الشّركاء و التشبيه و الحدود و كلّ ما نسب إلى ما سواه تعالى من الأوصاف و الأحكام. و كذلك تنزيهه ـسبحانهـ من حيث النعوت و الصفات؛ كنفي الجهل و العجز و الموت و الفقر و غيرها من النقائص. و كذلك من حيث أفعاله ـسبحانهـ مثل نفي اللّغو و العبث و الظّلم و الجزاف و غيرها.

و مرتبة التسبيحات و التقديسات إنّما هي بعد مرتبة معرفة الذّات و إثباتها، على ما سنشير إليه في ذيل البحث ـإن شاء الله. و قد تكاثرت الآيات و الأخبار و الأذكار و الأدعية المأثورة عن أئمّة أهل البيت ـعليهم السّلامـ في التسبيح بهذا المعنى الّذي ذكرناه. و لو أردنا استقصاء شيء منها، لخرجنا عن البحث التفسيريّ.

و لو تأمّلت في الآيات المسوقة للتسبيح، لوجدت أنّها في مقام التعرّض و الإنكار على تشبيه الملحدين و توهّم الجاهلين و توصيف الواصفين. قال تعالى:

«فسبحان الله ربّ العرش عمّا يصفون». (الأنبياء/٢٢)

«سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون». (الصّافّات/١٨٠)

«و سبحان الله و ما أنا من المشركين». (يوسف/١٠٨)

في الكافي ١١٨/١، مسنداً، عن هشام الجواليقيّ قال: سألت أباعبدالله ـعليه السّلامـ عن قول الله ـعزّ و جلّـ: «سبحان الله» ما يعني به. قال: تنزيه.

أقول: و في معناها أخبار أخرى في تفسير الآية. فالتسبيح هو الأساس في القرآن الكريم و في الدعوة إلى الله و توحيده. و به تتّضح و تتبيّن المباينة بين الخالق و المخلوق و به يعلم توحّده تعالى و تفرّده ـسبحانهـ في جميع نعوته و كمالاته؛ لاشريك له في شيء منها و لاشبيه و لانظير.

و أمّا التسبيح بالحمد، فقد تقدّم في سورة الفاتحة. و سيجيء في سورة النصر،

في قوله تعالى: «فسبّح بحمد ربّك». .

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّ قوله: «سبّح اسم ربّك الأعلى» هل المراد فيه تسبيح الاسم أو تسبيح المسمّى و الذات بالتسبيح الّذي ذكرناه؟ الظّاهر أنّه تسبيح المسمّى. ضرورة أنّ الاسم عنوان للمسمّى و فانٍ فيه.

قال في القاموس ٣٤٦/٤: و اسم الشّيء ـ بالكسر و الضمّ ـ و سمه و سماه ـ مثلّثين ـ: علامته، و اللّفظ الموضوع على الجوهر و العرض للتمييز. ج: أسماء و أسماوات. جج: أسامي و أسام.

أقول: الاسم بمعنى العلامة، سواء كان للجوهر أو للعرض أو غيرهما. و ما ذكره في القاموس في تعداد معاني الاسم من قوله: «و اللفظ الموضوع ...» من باب اشتباه المصداق بالمفهوم. و ليس للاسم الموضوع على الجوهر و العرض مفهوم غير كونه آيةً و علامةً لمسمّاه.

و أمّا أسماؤه تعالى الّتي سمّىٰ بها نفسه و أمر الناس أن يدعوه تعالى بها ـ كما قال تعالى: «و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها». (الأعراف/١٨٠) ـ فهي أيضاً آية و علامة لمسمّاه ـ جلّ ثناؤه. و بديهيّ أنّها ليست بمترادفات؛ بل كلّ واحد منها حكاية عن الذات بعناية نعت خاصّ من نعوته. و الناس يحتاجون إلى هذه الأسماء كي يدعوه و يتضرّعوا إليه تعالى بها. و قد تفضّل ـ سبحانه ـ بتسمية نفسه بهذه الأسماء الكريمة و أمر النّاس أن يدعوه بها. و لولا ذلك لم يكن سبيل إلى دعائه و مناجاته.

و هل يكون وضع هذه الأسماء بالاشتراك المعنويّ و في مقابل المفهوم الكلّيّ و إطلاقها عليه تعالى من باب أنّه الفرد البارز من أفراد المفهوم الكلّيّ ؟ أو إنّه من باب الوضع الشخصيّ، فيكون إطلاقها عليه تعالى و على غيره من باب الاشتراك اللّفظيّ؟ فالقول الأوّل هو الأشهر. و الثاني هو الأظهر. فإنّ الظّاهر من الروايات الدالّة على أنّه تعالى سمّى نفسه بأسماء و أمر الناس أن يدعوه تعالى بها، هو الوضع الشخصيّ، لا أنّه سمّىٰ نفسه و غيره بهذه الأسماء.

الله اسم لا يطلق إلّا عليه ـ سبحانه و تعالى ـ و ذكر سيبويه في أصله قولين....

في البحار ١٧٥/٤، عن التوحيد مسنداً، عن محمّدبن سنان، عن مولانا الرضا -عليه السّلام- في حديث:

«و لكنّه اختار لنفسه أسماءً لغيره يدعوه بها. لأنّه إذا لم يدع باسمه، لم يعرف. فأوّل ما اختار لنفسه العليّ العظيم.»

أقول: و لكل من الطّرفين احتجاجات و مناقشات. و فيما ذكرنا كفاية في المقام و في البحث التفسيريّ و قد فصّلنا البحث في ذلك في سورة الفاتحة و في كتابنا توحيد الإماميّة. فقد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ الأسماء في عين أنّها علامات للمسمّى و لااستقلال لها في مقابل المسمّي، لابدّ منها و من ذكرها في مقام تسبيحه تعالى و دعائه و ذكره. فهذه الأسماء قد تلاحظ باعتبار نفسها، و قد تلاحظ باعتبار مفادها و مدلولها. فعلى عهدة المفسّر و الفقيه تفكيك المقامين و التوضيح و التفقّه فيهما.

فمن الأوّل قولنا: «بسم الله الرحمن الرحيم» عند الشروع في الأمور. فإنّ العناية فيه بنفس الاسم لابتداء الأمور به، أو للتبرّك والتيمّن و غيرها من الأغراض، كما هو المشهور؛ أو تكون العناية فيه بالاسم من حيث نفسه و يكون الباء للتعدية، كما هو المختار في بسملة الحمد و غيرها من بسملة السّور فيكون الاسم هو المبتدأ به، لاالابتداء به لغيره. و منه أيضاً قوله تعالى: «فكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه». (الأنعام/١١٨)

و إذا كانت العناية للمسمّى و الذات، فلابدّ من ذكر الاسم أيضاً في مقام التسبيح و التمجيد. و يتصوّر ذلك على وجوه:

الأوّل: مثل قوله تعالى: «و سبّحوه بكرةً و أصيلاً». (الأحزاب/٤٢) فتعلّق التسبيح هو الذات من دون نظر إلى نعت خاصّ من نعوته. و يكون المراد تسبيحه تعالى من حيث جميع نعوته و مفاد أسمائه مطلقاً على نحو الإطلاق البدليّ، من حيث أيّ نعت شاؤوا و أرادوا.

و مثل قوله تعالى: «و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها». (الأعراف/١٨٠) فالمراد

دعاؤه تعالی بكلّ دعوة شاؤوا و أرادوا علی نحو العموم البدليّ.

الثاني: أن يكون متعلّق التسبيح هو المسمّی و الذات بذكر اسم أو نعت خاصّ من أسمائه و نعوته. مثل قوله تعالی «سبحان ربّك ربّ العزّة». (الصّافات/١٨٠) فهل المراد فيها تسبيحه تعالی من حيث ربوبيّته فقط؟ أو تسبيح الربّ تعالی من حيث جميع نعوته؟ و لعلّ الظاهر هو الأوّل و إلّا لزم الالتزام بعدم لحاظ عناية في ذكر هذا الاسم بخصوصه في كلامه تعالی. و هكذا الكلام في الفعل الّذي أخذ منه ذلك الاسم في جميع الموارد.

الثالث: أن يكون متعلّق التسبيح هو المسمّی بذكر اسم خاصّ من أسمائه -سبحانه- و ذكر معه لفظ الاسم مثل الآية المبحوثة و نظائرها. و قد اضطربت فيها كلمات المفسّرين و أقوالهم و ليس لهذه الأقوال دليل يطمأنّ إليه بحسب ظاهر الآية. و لعلّ الوجه في ذكر لفظ الاسم في المقام، هو الاهتمام و التحفّظ علی مفاد هذا الاسم الخاصّ الّذي أُضيف إليه لفظ الاسم. فيكون المراد تسبيحه تعالی من حيث ربوبيّته علی ما سواه، علی ما يأتي بيانه في تفسير الرّب في سورة الناس. ضرورة أنّ ذكر لفظ الاسم في المقام، ليس لأجل تسبيح الاسم في مقابل المسمّی. و يبعد أيضاً أنّه يكون المتعلّق هو مفاد الربّ من حيث جميع نعوته بالتقريب الّذي ذكرناه. فتعيّن أن يكون المراد هو مدلول الربّ من حيث ربوبيّته فقط. و تؤيّده الروايات الواردة في المقام.

في نور الثقلين ٥٥٥/٥، عن عيون الأخبار في باب ذكر أخلاق الرّضا -عليه السّلام- و وصف عبادته: فإذا قرأ: «سبّح اسم ربّك الأعلی» قال سرّاً: سبحان ربّي الأعلی.

أقول: فيه تصريح بما ذكرناه من أنّ متعلّق التسبيح هو مفاد الاسم و مسمّاه و أنّ المراد في الآية الكريمة الأمر بتسبيحه تعالی من حيث الربوبيّة.

و فيه /٥٥٤، عن ابن عبّاس: كان النبيّ -صلّی الله عليه و آله- إذا قرأ: «سبّح اسم ربّك الأعلی» قال: سبحان ربّي الأعلی. و قال أيضاً: و كذلك روي عن عليّ -عليه السّلام.

و في المجمع ٤٧٤/١٠ قال: قال الباقر -عليه السّلام-: إذا قرأت «سبّح اسم ربّك الأعلى» فقل: «سبحان ربّي الأعلى» و إن كان فيما بينك و بين نفسك.

و في نور الثقلين ٥٥٤/٥، عن روضة الواعظين في حديث عن الصادق -عليه السّلام- عن أبيه، عن جدّه -عليهم السّلام-: ... فقال الملك : سبحان ربّي الأعلى. فأنزل الله -عزّ و جلّ-: «سبّح اسم ربّك الأعلى». فقال النبيّ -صلّى الله عليه و آله-: اجعلوها في سجودكم.

و فيه ٥٥٥/، عن تفسير عليّ بن إبراهيم: «سبّح اسم ربّك الأعلى». قال: قل: سبّحان ربّي الأعلى.

أقول: و الباحث الخبير يظفر بأزيد ممّا ذكرنا من الروايات. و هي شافية و كافية في هذا الباب. و فيها دلالة على أنّ ذكر لفظ الاسم إنّما هو للطّريقيّة إلى مفاد ما أضيف إليه الاسم -أي: الربّ- و أنّ التسبيح من حيث مفاده فقط. و منه يعلم ضعف الأقوال المذكورة في تفسير الآية.

و حيث إنّ تسبيحه تعالى ذاتاً و صفاتٍ و أفعالاً عن كلّ ما لايليق بساحة جنابه -جلّ ثناؤه- واجب بضرورة من العقل، فالأمر بالتسبيح يكون إرشادياً. فيجب على كلّ من عرف الله تعالى و وحّده و عقل شأن موقفه من الله -سبحانه- و أدرك وظيفته في الإيمان و التصديق به -سبحانه- أن يسبّحه و يقدّسه عن كلّ سوء و عيب و عن كلّ شريك و شبيه و بديل و غيرها من النقائص.

فلا يختصّ هذا الخطاب و هذا الحكم الضروريّ برسول الله -صلى الله عليه و آله- فقط. و توجيه الخطاب إليه في قوله تعالى: «سبّح اسم ربّك» و إضافة الربّ إلى كاف الخطاب، ليس للتخصيص، بل لأجل التشريف و التكريم لرسول الله -صلوات الله عليه و آله.

قوله تعالى: «رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ».

و سيجيء معنى الربّ و الأقوال في ذلك في تفسير قوله تعالى: «ربّ الناس» في سورة الناس -إن شاء الله تعالى. و تقدّم في سورة الفاتحة أيضاً.

و قوله تعالى: «الأعلى» صفة للمسمّى و تنزيه إيّاه بالأصالة. و في قوله تعالى:

«سبّح اسم ربّك» تنزيه للاسم بعنوان الطريقيّة و للمسمّي بالأصالة و مباشرة؛ كما أوضحناه سابقاً.

و اعلم أنّ أفعل في صفاته تعالى منسلخ عن التفاضل. لأنّ التفاضل بين شيء و شيء إنّما كان بالمقايسة بينهما مع المشاركة في أصل الفعل و إمكان زيادة أحد الشريكين و تفضيله على قرينه و شريكه؛ و الله ـ سبحانه ـ لايقاس بشيء ممّا سواه و لايشاركه أحد في شيء من النعوت و الصّفات كي يكون هو تعالى أكمل و أفضل منه. و الّذي أريد من أفعل في صفاته تعالى، تباعده و تجاوزه عن الغير و عدم وجود أصل الفعل في غيره تعالى؛ فيحصل به كمال التفضيل. و هذا هو المعنى الأوضح في أفعل في صفاته تعالى. هكذا أفاده السيّد (قده) في رياض السالكين /٣٤ في تفسير قوله ـ عليه السّلام ـ: «الحمد لله الأوّل بلا أوّل....»

فعلى هذا لايبعد أن يقال: إنّ الأعلى نعت تمجيديّ للربّ تعالى. و المراد من العلوّ هو العلوّ المعنويّ الواقعي، لاالعلوّ المكاني الحسّي. و يكون المراد تمجيده تعالى و تعظيمه بالثناء عليه بالعلوّ و الارتفاع الحقيقيّ و المعنويّ.

و يصحّ أن يقال: إنّ الأعلى نعت تنزيهي للربّ ـ سبحانه. أي: هو سبحانه أعلى و أجلّ من أن يوصف بشيء من صفات خلقه و أعلى من أن يكون له شريك أو شبيه. و هكذا غير ذلك من التسبيحات و التقديسات من حيث ذاته و صفاته و أفعاله، على ما ذكرنا في تفسير «سبّح» و بسطنا الكلام في توضيحه.

و يستدلّ على ذلك بما رواه في الكافي ۱۱۷/۱، مسنداً، عن ابن محبوب، عمّن ذكره، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

قال رجل عنده: اللّه أكبر. فقال: اللّه اكبر من أيّ شيء؟ فقال: من كلّ شيء. فقال أبوعبداللّه ـ عليه السّلام ـ: حدّدته.
فقال الرجل: كيف أقول؟ قال: قل: اللّه أكبر من أن يوصف.

و فيه /۱۱۸، مسنداً، عن جميع بن عمير قال:

قال أبوعبدالله ـ عليه السّلام ـ: أيّ شيء اللّه أكبر؟ فقلت: اللّه أكبر من كلّ

شيء. فقال: و كان ثَمّ شيء فيكون أكبر منه؟!
فقلت: و ما هو؟ قال: اللّه أكبر من أن يوصف.

أقول: قد اتّضح أنّه لامانع أن يقال: إنّ الأعلى نعت تمجيديّ بالثناء على الربّ تعالى بالعلوّ و الارتفاع الواقعيّ؛ أو يقال: إنّه نعت تنزيهيّ لتقديس الربّ تعالى. إلاّ أنّ الأقرب هو الوجه الأوّل. لأنّ قوله تعالى «سبّح اسم ربّك» في صدر السورة كافٍ في التذكير بوجوب التسبيح أو حسنه، فلا احتياج في كلام واحد إلى تسبيح و تسبيح. و الله العالم.

قال في المجمع ٤٧٤/١٠: الأعلى معناه القادر الّذي لاقادر أقدر منه، القاهر لكلّ أحد.

أقول: لاوجه لهذا التأويل. لأنّ تفسير الأعلى بالقادر التزام بالترادف بينهما، و قد ذكرنا بطلانه سابقاً أنّه لايمكن تفسير اسم من أسمائه تعالى باسم آخر غيره.

و يستفاد من الكشّاف ٢٤٢/٤ تفسير الأعلى بالقهر و الاقتدار. و يرد عليه ما أوردناه على عبارة المجمع.

قوله تعالى: «اَلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى(٢)».

بيان: هذه الآية الكريمة و ما بعدها نعت و تمجيد لله ـ سبحانه. أي: الربّ هو الخالق و المسوّي و المقدّر و الهادي ـ الخ. و فيها إشعار للرّبوبيّة بالمعنى الّذي نذكره في سورة الناس. فإنّ مفاد الآيات راجع إلى الخلقة و شؤونها و تنظيمها و إحكامها. و الظّاهر من الآية الكريمة أنّ التسوية غير الخلقة و مرتبتها متأخّرة عن مرتبة الخلقة و الخلقة في الإنسان مثلاً صادقة على جميع مراتب الخلقة. قال تعالى:

«هو الّذي خلقكم من تراب ثمّ من نطفة». (غافر/٦٧)

توضيح ذلك: إنّه لاريب أنّ الخلق و التسوية ليسا مترادفين، بل هما متباينان مفهوماً و مصداقاً. قال في القاموس ٢٢٨/٣: الخلق: التقدير. و الخالق في صفاته تعالى: المبدع للشيء المخترع على غير مثال سبق.

و فيه ٣٤٥/٤: و استوى: اعتدل. و الرجل: بلغ أشدّه أو أربعين سنة...

و ليلة السواء: ليلة أربع عشرة أو ثلاث عشرة.

أقول: الّذي ذكره القاموس، و إن كان من بيان المصداق و مورد الاستعمال، إلاّ أنّه كافٍ فيما نحن بصدده في استظهار المغايرة بين مفاد خلق و سوّى و في بعض ما سنذكره من الأقوال في هذا الباب.

قال تعالى: «و لمّا بلغ أشدّه و استوى آتيناه حكماً و علماً». (القصص/١٤) و في معاني الأخبار /٢٢٦، بإسناده عن محمّدبن النعمان الأحول، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «و لمّا بلغ أشدّه و استوى...» قال: قال: «أشدّه ثمان عشرة سنة. و استوى: التحى.»

و في غير واحد من الروايات في تفسير قوله تعالى: «و لا تقربوا مال اليتيم إلاّ بالّتي هي أحسن حتّى يبلغ أشدّه» (الأنعام/١٥٢) تفسير الأشدّ بالاحتلام. و في بعضها: إذا بلغ ثلاث عشرة سنة.

قال تعالى: «أكفرت بالّذي خلقك من تراب ثمّ من نطفة ثمّ سوّاك رجلاً». (الكهف/٣٧) و قال تعالى: «بلى قادرين على أن نسوّي بنانه». (القيامة/٤) و الآيات كثيرة في إفادة هذا المعنى. و في بعضها التعبير بالفاء و ثمّ بعد خلق.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ مورد الاستعمال في التسوية إنّما هو بلحاظ استكمال الخلقة و استتمامها و إعدادها للغرض الّذي خلق لأجله.

و الآية الكريمة مطلقة من حيث متعلّق خلق و سوّى، شاملة لجميع أنواع المخلوقات. و في الآيات الكريمة دلالة و شهادة على ذلك. فلا سبيل إلى توهّم اختصاص الخلق و التسوية للإنسان فقط. قال في المجمع ٤٧٤/١٠: فسوّى بينهم في باب الإحكام و الإتقان. و قيل: خلق كلّ ذي روح فسوّى يديه و عينيه و رجليه. عن الكلبي. و قيل: خلق الإنسان فعدّل قامته. عن الزجّاج. يعني إنّه لم يجعله منكوساً كالبهائم و الدوابّ. و قيل: خلق الأشياء على موجب إرادته و حكمته فسوّى صنعها لتشهد على وحدانيّته.

فإن قلت: فما تقول في قوله تعالى: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت؟ (الملك/٣)؟ فإنّها صريحة في عدم الفرق بين خلقه تعالى و المماثلة و المساواة بين المخلوقات.

قلت: قد مرّ الكلام في تفسيرها أنّ المراد من التفاوت الفوت و الضائعة و النقيصة، لاالتفاوت بمعناه العرفيّ العوامّيّ. و المراد من عدم التفاوت و عدم الضائعة في المقام، هو جودة النظام و إحكام الصّنع.

قوله تعالى: «وَ الَّذِي قَدَّرَ».

بيان: في نور الثقلين ٥/٤، عن عليّ بن إبراهيم بإسناده، عن يونس قال:

قال الرضا عليه السّلام: تدري ما التقدير؟ قلت: لا. قال: هو وضع الحدود من الآجال و الأرزاق و البقاء و الفناء.

أقول: قوله تعالى: «قدّر» مطلق من حيث المتعلّق؛ و متعلّقه بعينه هو متعلّق «خلق». أي: قدّر جميع ما خلقه من حيث أصل الخلقة و من حيث جميع الشّؤونات الراجعة إلى تلك الخلقة. فالتقدير جارٍ و سارٍ في جميع ما خلقه الله من دون استثناء شيء منه. و هو عبارة عن لحاظ جميع الحدود و المقادير و الموازين، و التعيين و التفريق من جميع جهات ما خلقه و مسّ عليه يد الخلقة، و الجعل على نظام علميّ دقيق حكميّ. و القدر بهذا المعنى من المعارف و الحقائق الأصيلة في القرآن الكريم. و قد صرّحت به محكمات الكتاب و قطعيّات السنن، فيجب الإيمان به و تصديقه في مقابل من يقول بعدم النظم و الهرج و المرج و الالتزام بعدم المقدار و الميزان في إيجاد العالم و أنواع الموجودات و أفرادها. قال تعالى:

«ذوقوا مسّ سقر * إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر». (القمر/٤٨ و ٤٩)

«و خلق كلّ شيء فقدّره تقديرا». (الفرقان/٢)

«إنّا أنزلناه في ليلة القدر». (القدر/١)

في الخصال /١٩٨، مسنداً، عن ربعيّ بن خراش، عن عليّ ـعليه السّلامـ قال: قال رسول الله ـصلّى الله عليه و آلهـ:

«لا يؤمن عبد حتّى يؤمن بأربعة: حتّى يشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شريك له، و أنّي رسول اللّه، بعثني بالحقّ؛ و حتّى يؤمن بالبعث بعد الموت؛ و حتّى يؤمن بالقدر.»

و في الخصال /۳۳۸، مسنداً، عن عبدالله بن ميمون، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن عليّ بن الحسين ـ عليهما السّلام ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ:

«ستّة لعنهم اللّه و كلّ نبيّ مجاب: الرائد في كتاب اللّه، و المكذّب بقدر اللّه، و التارك لسنّتي، و المستحلّ من عترتي ما حرّم اللّه....»

أقول: هذا قليل من كثير من الآيات و الروايات الواردة في هذا الباب. و اعلم أنّ ظاهر السياق أنّ متعلّق التقدير بعينه هو متعلّق الخلق و التسوية. فلا محالة متعلّق التقدير هو أفعاله تعالى. و هذه الآية و نظائرها هو التقدير في أفعاله. فلا يجوز التشبّث بها لإثبات التقدير في أفعال العباد في عرض التقدير في أفعاله تعالى على سياق واحد. و أفعال العباد لها شأن آخر خارج عن مفاد هذه الآية الكريمة.

قوله تعالى: «فَهَدَىٰ(۳)».

بيان: تنقيح البحث في المقام في ضمن مسائل:

الأولى: إنّ الهداية عبارة عن التعريف و البيان التكوينيّ و التشريعيّ. و سنبيّن في ذيل البحث ما هو المراد في الآية الكريمة. و الظّاهر من الآية أنّ الهداية مطلقة من حيث متعلّقها؛ لوضوح أنّ متعلّق الهداية هو بعينه ما هو متعلّق لقوله: «خلق» و «سوّى» و «قدّر». فتفيد الآية الكريمة أنّ جميع ما خلقه ـ سبحانه ـ من أنواع خلقه و سوّاه و قدّره، واجدة لهداية الله ـ سبحانه. و يصرّح على ذلك قوله تعالى:

«الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى». (طه/ ٥٠)

و يمكن تأييد ذلك بآيات أخرى. قال تعالى:

«و إن من شيء إلّا يسبّح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم». (الإسراء/ ٤٤)

«و لقد آتينا داود منّا فضلاً يا جبال أوّبي معه و الطّير و ألنّا له الحديد». (سبأ/ ١٠)

و في هذا الباب آيات و روايات كثيرة تدلّ على أنّ ما سوى الإنسان من الخلق تسبّح لله و تذكره تعالى. و القدر المتيقّن من هذا القسم من الآيات و الروايات

هو ذكر الله و توحيده و تمجيده. قال تعالى:

«سبّح لله ما في السّموات و الأرض و هو العزيز الحكيم». (الحديد/١)

«ألم تر أنّ الله يسبّح له من في السموات و الأرض و الطّير صافّاتٍ كلّ قد علم صلاته و تسبيحه و الله عليم بما يفعلون». (النور/٤١)

«و لله يسجد ما في السّموات و ما في الأرض من دابّة». (النحل/٤٩)

«و النّجم و الشّجر يسجدان». (الرحمن/٦)

«إنّا سخّرنا الجبال معه يسبّحن بالعشيّ و الإشراق* و الطيّر محشورةً كلّ له أوّاب». (ص/١٨ و ١٩)

و فيما ذكرنا من الآيات كفاية لأولي الألباب.

الثانية: الهداية المذكورة في الآية كما أنّها مطلقة من حيث متعلّقها ـ كما أوضحناه في المسألة الأولى ـ كذلك مطلقة من حيث أنواعها و بحسب مواردها. فني الإنسان مثلاً شاملة بالأوليّة و الأولويّة لهدايته تعالى و تعريفه نفسه إلى عباده من حيث ذاته و صفاته و كمالاته معرفةً حقيقيّةً بالمعرفة الفطريّة الّتي فطر الله الناس عليها. و هذا هو الدين القيّم. و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

و منها الهداية و معرفة المحسّنات و الفضائل و المكارم؛ سواء كانت فريضةً واجبةً مثل الإيمان و الاهتداء بعد الهداية و نظائرها، أو فضيلةً و مكرمةً مثل حسن الإحسان و البرّ و الرأفة و الرحمة و الاستغناء بالله عن الناس و نظائرها.

و منها معرفة المنكرات و المقبّحات؛ سواء كانت حراماً مثل الكفر و الظّلم و البغي و الفساد و نظائرها، أو مادون الحرام من المنقصة و الرذيلة.

و هذا الوجوب و الاستحباب في القسم الأوّل، و الحرمة و المنقصة في القسم الثاني، كلّها أحكام ذاتيّة من دون احتياج إلى تشريع مولويّ. و هذه الأحكام مكشوفة عند الإنسان ببداهة العقل، و تسمّى عند علماء الشّرع بالمستقلّات العقليّة. و هي الأصل و الأساس في علم الأخلاق المستنبط من الكتاب و السنّة. و كلّ ما ورد من الآيات و الأخبار في هذا الباب، فن باب الإرشاد و التذكير

و الاحتجاج و التوبيخ و لأغراض أخرى. نعم؛ لايستغني الناس في حصول هذا العلم الفطريّ عن تذكرة المذكّرين و تنبيه المنبّهين على قدر مراتبهم.

و منها معرفة الناس و هدايتهم لأمر معاشهم و إدامة حياتهم و إبقاء نسلهم على اختلاف في هذه الهداية. فالإنسان الساذج الأوّلي قد اهتدى بشيء قليل من رموز الحياة و المعاش، بخلاف الإنسان الموجود في القرون الأخيرة؛ فإنّه قد اهتدى إلى شيء كثير من مزايا الحياة. و لافرق في تلك الهداية بين ما كانت حاصلةً بالإلهام الفطريّ، و بين ما حصلت على السّنن الدائرة في باب التعاليم من الفنون و الصنائع. و هذا باب واسع من هداية الله ـ سبحانه ـ لايمكن إحصاؤه و استقصاؤه.

الثالثة: الهداية المذكورة في الآية تشمل الهداية التشريعيّة المتوقّفة على بيان الشارع من الأحكام العباديّة و القوانين الموضوعة لحفظ الحقوق و صيانة الأعراض و حقن الدماء. و هذا القسم من الهداية أيضاً ممّا تفضّل الله ـ سبحانه ـ به على عباده و أخرجهم من الظّلمات إلى النور؛ و أصلح تعالى بها شأن دينهم و دنياهم، لو عملوا بها. و هذا القسم، و إن لم يكن علماً تكوينيّاً، إلاّ أنّه مستند على قول المعصوم المصون من الخطأ و الزلل. فثبوت نبوّته و عصمته بعينه برهان على حقيقة دعوته و أحكامه. و بعبارة أخرى علم المكلّفين بنبوّته و رسالته بعينه علم بأحكامه. فكلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات. و كذلك ما أخبر الله ـ سبحانه ـ من المعارف و الحقائق المستورة تحت حجب الغيوب بالحجاب العمديّ من الله ـ سبحانه. و قد كشف القرآن الكريم عن هذه الحقائق لأهل العالم و آمن بها جميع أهل الإسلام من البرزخ و ما بعدها من عوالم الجنّة و النار. و قد أصرّ القرآن الكريم في بيانها بأجلى بيان و جعل العلم و الإيمان بها في رديف الإيمان بالله؛ و استبعدها بعض و تأوّلوها بآرائهم الّتي نسجوها. و الأسف أنّهم لم يعرفوا قدر هذه النّعمة الجليلة و لم يشكروا الله ـ سبحانه ـ عليها. و أنكرت هذه الحقائق الفرق المخالفة للإسلام من الدّهريّة و غيرهم.

فتحصّل في المقام أنّ الهداية في الآية مطلقة سارية و جارية لكلّ نوع أوفرد من الهداية المفاضة من الله ـ سبحانه. و اتّضح ممّا ذكرنا وهن ما ذكروه من

الأقوال في تفسير الآية.

قال الرازيّ في تفسيره ١٣٩/٣١ و ١٤٠ ما ملخّصه: و للمفسّرين فيه وجوه. قال مقاتل: هدى الذكر للأنثى كيف يأتيها. و قال آخرون: هدى الله الإنسان لسبيل الخير والشرّ و السّعادة و الشّقاوة. و قال السدّيّ: قدّر مدّة الجنين في الرحم ثمّ هداه للخروج. و قال الفرّاء: قدّر فهدى و أضلّ، فاكتفى بذكر أحدهما عن الآخر؛ كقوله: «سرابيل تقيكم الحرّ». و قال آخرون: الهداية في الآية بمعنى الدعاء إلى الإيمان؛ كقوله: «و إنّك لتهدي»؛ أي: تدعو. و قال آخرون: أي: دلّهم بأفعاله على توحيده و جلال كبريائه و نعوت صمديّته و فردانيّته. و قال قتادة في قوله: «فهدى»: إنّ الله ما أكره عبداً على معصية و لا على ضلالة و لا رضيها له؛ و لكن رضي لكم الطّاعة و أمركم بها و نهاكم عن المعصية.

أقول: الآية الكريمة مطلقة و ظاهرة في الإطلاق ظهوراً قويّاً. و بعض من هذه الأقوال من مصاديق الآية؛ و لا يجوز تقييدها بها بلا دليل. و بعض منها خارج عن مفادها.

قوله تعالى:«وَ الَّذي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ (٤)».

بيان: الظّاهر أنّ المراد من إخراج المرعى، إخراج النبات. و المرعى: محلّ الرعي. و نسبة الإخراج إلى المحلّ مع أنّ الخارج هو النبات، لعلّه لعلاقة المكان.

و هل المراد من المرعى ما يصلح لرعي الدوابّ و اعتلافه؟ أو المراد هو المطلق؟ ظاهر بعض المفسّرين هو المطلق من المرعى و غيره.

أقول إنّ ظاهر الآية في سياق الآيات السّابقة لبيان أنّ إخراج النبات و المرعى من آيات فضله و إحسانه تعالى؛ فتتغذّى به الحيوانات و به حياتها و بقاؤها. و هذه الحيوانات من أعظم أركان حياة الإنسان؛ ينتفع بها الإنسان في ضروب من مناحي حياته من أصوافها و ألبانها و لحومها و دهونها و نتاجها و بقية منافعها.

و كذلك النبات نفسه ينتفع به الإنسان في كثير من حوائج حياته في غذائه و لباسه و دوائه؛ و هو من خزائن نعمه تعالى على عباده في الأرض. و قد خلق الله هذا

الإنسان من الأرض و قدّر و دبّر منها أقواته و ما يحتاج إليه في إدامة حياته من النبات و غيره.

قوله تعالى: «فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ(٥)».

قال في لسان العرب ١١٥/١٥: الغثاء ـ بالضمّ و المدّ ـ: ما يحمله السّيل من القَمَش. و كذلك الغُثّاء ـ بالتشديد؛ و هو أيضا الزَّبد و القذر. و حدّه الزّجاج فقال: الغثاء: الهالك البالي من ورق الشجر الّذي إذا خرج السيل رأيته مخالطاً زبده... و غثا الوادي يَغثُو غَثْواً فهو غاث؛ إذا كثر غثاؤه؛ و هو ما علا الماء. و فيه أيضاً ٢٠٦/١٤: الحُوَّة: سواد إلى الخضرة. و قيل: حمرة تضرب إلى السّواد.... و الأحوَى: الأسود من الخضرة.

فقوله تعالى: «فجعله غثاءً أحوى»؛ أي: جعله كونه رطباً و ذا نضارة، حشيشاً تذروه الرياح و يدفعه السّيل. و قوله: «أحوى»؛ أي: الأسود لشدّة خضرته.

و بعض المفسّرين لمّا رأى أنّ شدّة الخضرة لامناسبة بينها و بين النبات اليابس و المخالط للسّيل، قال: إنّ الأسود حال من المرعى؛ مثل قوله تعالى: «و لم يجعل له عِوَجاً٭ قيّماً». (الكهف/١ و ٢)

فإن قلت: كيف يكون الغثاء و النبات اليابس و الحشيش المخالط للسّيل و الّذي تذروه الرياح من آيات ربوبيّته تعالى و من علامات تدبيره و حكمته في خلق النبات؟

قلت: لم أقف على أحدٍ من المفسّرين من تعرّض لذلك، إلاّ ما ذكره في المجمع ٤٧٥/١٠ قال: قيل:... فجعله غثاءً؛ أي: يابساً بعد ما كان رطباً. و هو قوت البهائم في الحالين. فسبحان من دبّر هذا التدبير و قدّر هذا التقدير.

أقول: ما ذكره حقّ لاريب فيه؛ إلاّ أنّه ليس مدلولاً للآية. و ليس الغثاء هو النبات اليابس الّذي هو قوت للحيوان و لم تلحظ فيها هذه العناية. و غاية ما يمكن أن يقال بالتكلّف: إنّ هذا المعنى من مصاديق مفادها.

و لنا في المقام وجه آخر. و هو: إنّ من معاني الغثاء ما ذكره القاموس

٣٦٨/٤ قال: «غثيت الأرض بالنبات ـ كرضي ـ: كثر فيها. و هذه الجملة في سياق الجملة الأولى و في مقام إتمامها و تأكيدها. أي: الّذي أخرج المرعى و جعله كثيراً شديد النّضارة يضرب من شدة خضرته إلى السواد. فعلى هذا يكون أحوى نعتاً للغثاء و من الآيات البيّنة لربوبيّته تعالى و تدبيره في خلق المرعى و كيفيّته.

قوله تعالى: «سَنُقْرِئُكَ فَلَاتَنسَىٰ (٦)».

بيان: تحرير البحث في المقام في ضمن أمور:

الأوّل: ذكر جمع من المفسّرين أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ كان إذا نزل عليه الوحي، يستعجل بأخذه و تلقّيه من جبرئيل، حبّاً له و حرصاً عليه، مخافة أن ينفلت عنه بالنسيان.

قال في المجمع ٤٧٥/١٠: قال ابن‌عبّاس: كان النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ إذا نزل عليه جبرائيل ـ عليه السّلام ـ بالوحي، يقرؤه مخافة أن ينساه. فكان لايفرغ جبرائيل ـ عليه السّلام ـ من آخر الوحي حتّى يتكلّم هو بأوّله. فلمّا نزلت هذه الآية، لم ينس بعد ذلك شيئاً.

قال الرازيّ في تفسيره ١٤٠/٣١: ... كان يتذكّر القرآن في نفسه مخافة أن ينسى فأزال الله تعالى ذلك الخوف عن قلبه بقوله: «سنقرئك فلا تنسى». و فيه ١٤١/: قال مجاهد و مقاتل و الكلبيّ: كان (ع) إذا نزل عليه القرآن، أكثر تحريك لسانه، مخافة أن ينسى. و كان جبرئيل لايفرغ من آخر الوحي حتّى يتكلّم هو بأوّله مخافة النسيان. فقال تعالى: «سنقرئك فلا تنسى».

أقول: و يقرب من ذلك عباراتهم في تفسير قوله تعالى: «و لاتعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه و قل ربّ زدني علماً». (طه/١١٤) و في تفسير قوله تعالى: «و لاتحرّك به لسانك لتعجل به۞ إنّ علينا جمعه و قرآنه». (القيامة/١٦ و ١٧)

في الكشّاف ٦٦١/٤: كان رسول الله (ص) إذا لقّن الوحي، نازع جبرئيل القراءة و لم يصبر إلى أن يتمّها، مسارعةً إلى الحفظ، و خوفاً من أن يتفلّت منه. فأُمر بأن يستنصت له ملقياً إليه بقلبه و سمعه حتّى يقضى إليه وحيه ثمّ يُقفيه بالدراسة إلى أن يرسخ فيه.

الثاني: لايخفى أنّ منشأ هذه الأوهام إنّما هو جهلهم بحقيقة الرسالة و النبوّة و تنزيل الإنسان الرسول و النبيّ منزلة الأشخاص العاديّين و تجويزهم النسيان في حقّه فيما يأخذه عن الله بالوحي. و كيف نسبوا إليه -صلّى الله عليه و آله- أنّه كان يتخوّف على نفسه النسيان، و لااشعار في شيء من هذه الآيات بذلك؟!

و قالوا: إنّه كان يستعجل مخافة النسيان و ينازع قراءة جبرئيل، حتّى نهاه الله عن ذلك. ثمّ إنّهم فسّروا الآية بأنّ الله وعد رسوله أن يحفظه من النسيان بعد نزول هذه الآية. و ظاهر كلماتهم أنّه ما كان محفوظاً قبل ذلك. ثمّ إنّهم لم يتعرّضوا بحقيقة ما به الحفظ و العصمة و كيف يحفظه الله -سبحانه. و ذكر الزمخشريّ أنّه أمر بأن يقفيه حتّى يصير ملكةً راسخةً في نفسه. ثمّ ناقض ذلك في بعض كلامه، على ما ستجيء الإشارة إليه -إن شاء الله تعالى.

الثالث في تفسير الآية الكريمة. و فيه قولان:

أحدهما ما ذكره في المجمع ٤٧٥/١٠ قال: «و قيل: معناه: سيقرأ عليك جبرئيل القرآن بأمرنا فتحفظه و لاتنساه. أي: سنقرأ عليك بوساطة جبرئيل فتحفظه و لا تنساه. فجعل قراءة جبرئيل قراءةً له تعالى.

أقول: فيه أوّلاً: إنّ قرأ متعدٍّ بنفسه إلى مفعول واحد. و عند تعديته بهمزة الإفعال يصير متعدّياً إلى اثنين. و المقرئ بحسب صريح الآية هو الله -سبحانه. فلا يصحّ تأويل الآية بقوله: سيقرأ عليك جبرئيل، بالضرورة.

و ثانياً: تكون العناية في الكلام بناءً على ما ذكروه إلى قراءة جبرئيل عليه -صلّى الله عليه و آله. و لاملازمة بين القراءة و عدم نسيانه تكويناً. و بهذا البيان يعلم وهن ما ذكره في الكشّاف أيضاً ٧٣٨/٤ قال: بشّره الله بآية بيّنة و هي أن يقرأ عليه جبرئيل ما يقرأ عليه من الوحي و هو أمّيّ لايكتب و لايقرأ فيحفظه و لاينساه.

أقول: اضطرب كلام الزمخشريّ و تناقض. و قد تقدّم كلامه في الكشّاف ٦٦١/٤ في تفسير قوله تعالى: «لاتحرّك به لسانك...» (القيامة/١٧) قال: يقفيه بالدراسة إلى أن يرسخ فيه. و ذكر في المقام أن جبرئيل يقرأ عليه فيحفظه و لاينساه و لم يفطن

أنّ صريح الآية هو إقراء الله رسوله كلّ ما يقرأ لا قراءة جبرئيل الوحي عليه. و لم يتذكّر أنّه لا ملازمة بين قراءة جبرئيل و بين عدم نسيانه تكويناً.

القول الثاني: ما ذكره الشيخ (قده) في تبيانه ۳۳۰/۱۰. قال: معناه: سنأخذ عليك قراءة القرآن فلا تنسى ذلك. فالإقراء أخذ القراءة على القارئ بالاستماع لتقويم الزّلل.

أقول: و فيه أيضاً عدم الملازمة بين أخذ القراءة و عدم النسيان تكويناً. و ثانياً عدم استقامة تأويل قوله تعالى: «سنقرئك» بما ذكروا من قولهم: سنأخذ عليك قراءة القرآن. فالتحقيق في المقام: إنّ إقراءه تعالى رسوله القرآن و كلّ ما يقرأ، أن يمكّنه من القراءة و يعلّمه القراءة و يجعله قارئاً و متمكّناً و قادراً عليها. فلا محالة يكون إقراؤه تعالى إيّاه بالعلم و العرفان الواقعيّ و عدم نسيانه ـ صلّى الله عليه و آله ـ متلازمين تكويناً. فيستحيل في حقّه النسيان في جميع شؤون نبوّته و رسالته و بلاغه و تعاليمه ـ صلّى الله عليه و آله.

توضيح ذلك: إنّ لهذه الآية الكريمة نظائر من الآيات في القرآن مثل قوله تعالى:

«و آتينا عيسى بن مريم البيّنات و أيّدناه بروح القدس». (البقرة/۸۷)

«إذ أيّدتك بروح القدس تكلّم الناس في المهد و كهلاً و إذ علّمتك الكتاب و الحكمة و التوراة و الإنجيل». (المائدة/۱۱۰)

«و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا». (الشورى/۵۲)

يستفاد من هذه الآيات أنّ الله ـ سبحانه ـ أيّد أنبياءه و رسله بروح القدس؛ أي: بإفاضته علماً خارقاً للعادة عليهم. و هذا العلم المصون المعصوم حجّة و برهان إلهيّ عندهم على معرفة حقيقة رسالتهم و نبوّتهم. و بهذا العلم يتلقّون و يأخذون ما أوحي إليهم من الله ـ سبحانه.

و بهذا العلم يتحمّلون و يحفظون. و به يبلّغون و يؤدّون رسالات ربّهم. و يستحيل بالضّرورة تطرّق شيء من النسيان و الخطأ في شيء من الشؤون

و الوظائف الراجعة إليهم. فإنّ العلم تعليم إلهيّ مصون بالذات عن مخالفة الواقع. و هؤلاء الأفاضل المطهّرون يعلمون أنّهم يعلمون و يعلمون أنّهم يصيبون. و هذا الباب من المعارف الجليلة العجيبة في القرآن في باب النبوّات و الرسالات.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ قوله تعالى: «سنقرئك فلا تنسى»؛ معناه: نقرئك بالتعليم الإلهيّ و بإفاضته العلم بكلّ ما يقرأ -أي العلم المصون المعصوم بالذات الّذي يستحيل فيه النسيان- فتصير قارئاً كلّ ما يقرأ فتأخذ الوحي و الكتاب بهذا العلم و تتحمّلها و تحفظها بذلك و تؤدّيها و تبلّغها بذلك. فإنّ صريح الآية أنّ الإقراء هو فعل الله تعالى و هو -سبحانه- قد جعل رسوله قارئاً. فمقتضى الإطلاق في قوله تعالى: «سنقرئك فلا تنسى» إقراؤه تعالى رسوله و رفع النسيان عنه في قراءة كلامه في ألفاظه و حروفه و معانيه، في أحكامه و شرائعه و معارفه و علومه و قصصه و غيوبه، و في غير القرآن أيضاً.

فإن قلت: إنّ قوله تعالى: «سنقرئك فلا تنسى» بصيغة المضارع، وعد من الله لرسوله، و بشارة له بإقرائه و رفع النسيان عنه؛ سيّما بمعونة السين الدالّة على تخصيص المضارع بالاستقبال. و مقتضى ذلك عدم عصمته و عدم رفع النسيان قبل ذلك إلى حين نزول هذه الآية و إلى أن ينجز الله هذا الوعد في حقّه -صلّى الله عليه و آله.

قلت: قال ابن هشام في المغني ١٨٤/١ في حرف السين: و زعم بعضهم أنّها قد تأتي للاستمرار لا للاستقبال. ذكر ذلك في قوله تعالى: «ستجدون آخرين». [النساء/٩١] ثمّ أنكر ذلك ابن هشام بما خلاصته: إنّ الاستمرار إنّما يستفاد من المضارع في الموارد الّتي جاء فيها الاستمرار، لا من دلالة السين على ذلك.

أقول: قد أريد الاستمرار من المضارع، سواء كان مجرّداً عن السين أو مقروناً بها. فمن الأوّل قوله تعالى: «إنّ الله و ملائكته يصلّون على النّبي» (الأحزاب/٥٦) و قوله تعالى: «و هو الّذى ينزّل الغيث من بعد ما قنطوا و ينشر رحمته و هو الوليّ الحميد». (الشورى/٢٨)

و من الثاني قوله تعالى: «لقد سمع الله قول الّذين قالوا إنّ الله فقير و نحن أغنياء سنكتب ما قالوا و قتلهم الأنبياء». (آل عمران/۱۸۱)

بيان: قد ورد أنّ الآية نزلت في قوم من اليهود قالوا: إنّ الله يستقرض منّا من أموالنا. فالله فقير و نحن أغنياء. و المراد بقتلهم الأنبياء قتل آبائهم لا اليهود الّذين كانوا في عصر النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ و هؤلاء قد رضوا بأعمال آبائهم. فنزلت الآية في مقام التهديد عليهم، لقوله: «سنكتب ما قالوا و قتلهم الأنبياء» بصيغة المضارع و بالسين. و كان قولهم ذلك قبل نزول الآية و كذلك قتل آبائهم الأنبياء و رضاؤهم بذلك. و كذلك كتابة الكرام الكاتبين كانت حين القول و القتل قبل نزول الآية، لا في المستقبل. و نظائرها كثيرة في القرآن الكريم أعرضنا عن إيرادها في المقام، طلباً للاختصار.

و أيضاً إنّ المراد فيها الإخبار عن سنّة الله الفاضلة الحكيمة، لا الإخبار عن الحادثة الّتي تدلّ عليها صيغة المضارع. أعني أنّ المراد في قوله: «ينزّل الغيث»؛ أي: سنّته تعالى إنزال الغيث و نشر رحمته، لأنّه إخبار عن نزول المطر في المستقبل. و كذا الكلام في الآيات الأخرى.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّ الآية الكريمة غير آبية عن الحمل على الاستمرار و بيان السنّة الإلهيّة الّتي ذكرناها.

قوله تعالى: «إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَ مَا يَخْفَىٰ(۷)».

بيان: إنّ إقراءه تعالى رسوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و رفع النسيان عنه ـ صلّى الله عليه و آله ـ بإفاضة العلم عليه و إنزال السكينة الإلهيّة على قلبه. و هذه الموهبة الكبرى إنّما يملكها رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ بتمليكه تعالى؛ و الله ـ سبحانه ـ هو أملك بها و لم ينعزل ملكه تعالى عنها. و ليس رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ مالكاً إيّاه من دون الله و لا مع الله، بل هو يملكها بالله. فلو شاء تعالى أن يقبض عنه العلم أو بعضه، كان مقتدراً على ذلك.

فقوله تعالى: «إلّا ما شاء» استثناء من قوله: «لا تنسى» تحفّظاً على التوحيد و يذكر أنّ الأمر بعدُ بيد الله و في قبضته؛ و لكنّه ـ سبحانه ـ لا يكل أولياءه إلى

أنفسهم و لا يسلبهم شيئاً من كرامته الّتي أكرم بها أحبّاءه، بل جرت سنّته الحكيمة أن يزيد على هداية الّذين اهتدوا هدىً. و الّذي يليق بجنابه أن يزيد في إكرامهم و إجلالهم. و لا نهاية لإحسانه و إفضاله. و في تفسير الاستثناء وجوه أخرى. و الأظهر ما ذكرناه.

قوله تعالى: «وَ نُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ (٨)».

بيان: السّورة المباركة مكّيّة؛ كما قدّمناه في صدر السّورة في رواية عن ابن عبّاس. و قد نزلت في أوائل أمره و بدء دعوته ـ صلّى الله عليه و آله. و واضح أنّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ مواجه بهذه الدعوة جميع أهل العالم، سيّما مع الفراعنة، الجبابرة المكذّبين إيّاه ـ صلّى الله عليه و آله.

فهذه الآية بشارة جميلة و وعد صادق من الله ـ سبحانه ـ أنّه يؤيّده و يوفّقه في جميع شؤون رسالته و نبوّته و في بلاغ دعوته و في تحمّله أثقالها و صبره على الشّدائد و المكاره. و وعد منه تعالى أنّ يسهّل له من الأمور وييسّر له من الأسباب ما تتمّ بها دعوته و تعلو بها كلمته مع كرامات خاصّة و عواطف كريمة من الله ـ سبحانه ـ في حقّه صلّى الله عليه و آله.

و اليسرى صفة و نعت للأمور و الأسباب الّتي يسّرها الله ـ سبحانه ـ في طريق إتمام دعوته و ظهور حجّته. فالمتناسب من العبارة في المقام على نحو المتعارف: و نيسّر لك اليسرى. كما في قصّة موسى ـ عليه السّلام ـ قال: «و يسّر لي أمري». (طه ٢٦/) و قد اهتمّ تعالى بتكريم رسوله وصفيّه فقال: «و نيسّرك لليسرى». فطوبى لليسرى الّتي يسّر الله تعالى لها رسوله و جرت على يده العادلة.

و ما ذكرناه من البيان هو الموافق لظاهر الآية و يتجلّى به مفادها و ما أُريد منها. و به يعلم وهن ما ذكره في الكشّاف ٧٣٤/٤ ـ ٧٣٨. قال: معناه: نوفّقك للطريقة الّتي هي أيسر و أسهل. يعني حفظ الوحي. و قيل: للشّريعة السمحة الّتي هي أيسر الشرائع و أسهلها مأخذاً. و قيل: نوفّقك لعمل الجنّة.

أقول: هذه الأقوال خارجة عن مفاد الآية الكريمة. أمّا القول الأوّل، فيرد عليه أنّ هذه الآية عطف على قوله تعالى: «سنقرئك فلا تنسى» و هي مشتملة

و مسوقة لحفظ الوحي بأبلغ بيان. و هذه الآية المعطوفة في نهاية الإبهام و الإجمال في إفادة معنى الآية السّابقة. فلا محصّل للقول بتكرارها و عطف هذا المكرّر المبهم على هذا المفصّل.

و أمّا القول الثاني، فيرد عليه أنّ الآية الكريمة ظاهرة في أنّ اليسرى المذكورة فيها هي العنايات المبذولة من الله ـ سبحانه ـ لترويج الشريعة و تحكيمها و إتمام أمر الدعوة على ما بيّناه في صدر البيان، لا نفس الشّريعة. كيف؛ و ظاهر الآية أنّ هذه البشارة لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ إنّما هو بعد نزول القرآن و بعد ما صار رسولاً؟! و لو كان المراد من اليسرى نفس الشريعة السمحة، للزم تحصيل الحاصل. ضرورة أنّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ قد تيسّر للشّريعة قبل نزول الشريعة، و استكمله و استعدّ لها، ثمّ يسّره الله للشّريعة اليسرى. و لا معنى لتجهّزه و تيسّره في أثناء رسالته.

و أمّا القول الثالث ـ و هو أنّ المراد من اليسرى دخول الجنّة أو التوفيق للعمل الّذي يوجب دخول الجنّة ـ فيرد عليه أنّ العمل للجنّة أمر شخصيّ و من ثمرات الدعوة. و الغرض المسوقة له الآية أعلى و أجلّ من ذلك؛ و هي إفاضة التأييدات و بذل التسهيلات الّتي يسّر الله لها و لنظائرها رسوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ إمام الخير و قائد البركات؛ و ليخرج أهل العالم من الظّلمات إلى فضاء النور و سوق الناس إلى سعادة الدنيا و الآخرة.

قال في المجمع ١٠/٤٧٥: و قيل: معناه: نسهّل لك من الألطاف و التأييدات ما يثبّتك على أمرك و يسهّل عليك المستصعب من تبليغ الرسالة و الصّبر عليه. عن أبي‌مسلم. و هذا أحسن ما قيل فيه. فإنّه يتّصل بقوله: «سنقرئك فلا تنسى».

أقول: نعم؛ هذا أحسن. و أحسن منه ما ذكرناه. لأنّ ما ذكرنا مع اتّصاله و ارتباطه بالآيات السابقة أجمع للعنايات المبذولة في تسهيل دعوته و إعلاء كلمته، و أوفق بظاهر الآية الكريمة. و الآية الكريمة قريبة المفاد من قوله تعالى: «فأمّا من أعطى و اتّقى* و صدّق بالحسنى* فسنيسّره لليسرى». (اللّيل/٥-٧)

قوله تعالى: «فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَىٰ(٩)».

بيان: الظّاهر أنّ المراد بالنفع المذكور في الآية الكريمة هو انتفاع الناس بالذكرى بأن يتذكّروا و يعرفوا و يؤمنوا و يتّعظوا؛ سواء كان التذكّر في الأصول و المعارف، أو في الأخلاق و الفضائل و المكارم، أو في المواعظ و الزواجر. و بالجملة هو النفع الراجع إلى المكلّفين لاجميع الأغراض و الفوائد الموجبة للقيام بأمر الذكرى، مثل الإعداد و إتمام الحجّة و الاحتجاج و المجادلة بالّتي هي أحسن و التوبيخ و التقريع و غير ذلك.

و الظّاهر أنّه لادلالة في الآية الكريمة على نفي وجوب الذّكرى عند عدم انتفاع المكلّفين بها. فلا يجوز الأخذ بمفهوم القضيّة الشرطيّة؛ أي: ما هو الظّاهر بالنظر البدويّ من اشتراط وجوب التذكير بانتفاع الناس و تذكّرهم به و عدم الوجوب عند عدم النفع للمكلّفين. ضرورة أنّ حجيّة هذا المفهوم متوقّفة على إحراز الإطلاق في الجملة الشرطيّة في مقابل العطف بالواو أو على ما سيجيء بيانه - إن شاء الله. فلا صلاحيّة لهذا المفهوم لتقييد إطلاق الأمر في قوله تعالى: «فذكّر».

فعلى هذا يجب التذكير سواء انتفع الناس أو لم ينتفع أحد بإطلاق الأمر، إلى أن يحرز إطلاق الجملة الشرطيّة و يكون تقييداً لإطلاق الواجب المستفاد من الأمر. فالأدلّة المنفصلة هادمة لإطلاق الشرط و عدم انحصار وجوب الذكرى بما إذا انتفع الناس بل يجب إعذاراً و تهديداً و احتجاجاً و غيرها أيضاً.

هذا كلّه بناءً على أنّ الأمر بالتذكير حكم شرعيّ مولويّ يجب على رسول الله - صلّى الله عليه و آله - و بوساطته لسائر النّاس المكلّفين. و أمّا بناءً على أنّ الآيات و الأخبار الدالّة على وجوب التذكير إرشاديّة و مواردها واضحة بدلالة العقل عند المكلّفين، فلا إطلاق فيها و لاتقييد و إنّما تكون دائرة مدار الأمر المرشد إليه. فتجب الذكرى أو تحسن في هذه الموارد باستقلال العقل فيها من دون احتياج إلى دليل لفظيّ شرعيّ مولويّ، كما في مقام التذكير إلى معرفة الله - سبحانه - و إلى كمالاته و شؤون كبريائه و في مقام الاحتجاج و الإعذار و إتمام الحجّة و التوبيخ و غيرها. فقوله تعالى: «فذكّر إن نفعت الذّكرى» إنّما هو إرشاد إلى وجوب التذكير. و لاتنافي و لاتزاحم بين هذا الوجوب و بين غيره من الموارد الّتي ذكرناها. فلا وجه لأن يقال:

إنّ هذا الواجب مباين و مضادّ لوجوب التذكير في غير هذا المورد. فتبيّن من جميع ما ذكرنا أنّه يجب التذكير لنفع المكلّفين و لإلزامهم الحجّة و لإعذارهم.

قال في المجمع ٤٧٥/١٠: و قيل: معناه: عظهم إن نفعت الموعظة أو لم تنفع؛ لأنّه -صلّى الله عليه و آله- بعث للإعذار و الإنذار، فعليه التذكير في كلّ حال؛ نفع أو لم ينفع. و لم يذكر الحالة الثانية؛ كقوله: «سرابيل تقيكم الحرّ و سرابيل تقيكم بأسكم». [النحل/٨١]

أقول: يريد أنّ الحالة الثانية محذوفة لقيام القرينة عليها. أي: سرابيل تقيكم الحرّ و البرد.

قوله تعالى: «سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَىٰ (١٠)».

بيان: هذه الآية الكريمة و ما يتلوها قرينة واضحة على ما ذكرنا من أنّ قوله تعالى: «فذكّر إن نفعت الذّكرى» مطلق؛ أي: فذكّر، سواء نفعت الذكرى أو لم تنفع. لأنّها صريحة في أنّ المستمعين للذّكرى فريقان: أهل الخشية المتذكّرون، و أهل التجنّب المستكبرون.

و تفيد الآية أنّ المهتدين عند البلاغ و عند الذكرى بالله -سبحانه- و بجلاله، هم أهل الخشية فقط. و التذكّر ليس هو العلم الحاصل بالتحرّي و الطلب؛ بل المراد منه ما يقابل النسيان و الغفلة الطارئة، و كذلك التوجّه و الشعور بالشيء الّذي هو عالم به و لم يعلم أنّه يعلم. و بعبارة أخرى: الشعور الفطريّ البسيط الّذي أودعه الله في ذات الإنسان و لم يشعر به بعد. و التذكير لرفع الغفلة و النسيان و لإثارة نور الفطرة و لإيقاظ الناس من الهجعة.

و قوله تعالى: «سيذّكّر...»؛ التعبير بصيغة المضارع المقرونة بالسين الدالّة على التراخي، ليس المراد منه الإخبار عن وقوع التذكّر في المستقبل. بل الظّاهر أنّ المراد منها بيان السنّة الإلهيّة بحسب الواقع و نفس الأمر على نحو الاستمرار من ترتّب التذكّر و التبصّر على التذكير بإذن الله -سبحانه- فيمن يخشى الله -سبحانه- و يراقبه، ترتّباً و تلازماً عادياً عن إذنه بفضله. قال تعالى:

«فذكّر بالقرآن من يخاف وعيد». (ق/٤٥)

«ما أنزلنا عليك القرآن لتشقىٰ * إلّا تذكرة لمن يخشىٰ». (طه/٢ و ٣)

قال في القاموس ٣٢٤/٤: خشيه ـ كرضيه ـ...: خافه.

و أمّا حقيقة خشيته تعالى في قلب الإنسان فليست من قبيل الانفعالات و الكيفيّات النفسانيّة العارضة للقلب. بل الظّاهر من موارد الاستعمالات و بمعونة الأخبار الواردة في تفسير بعض الآيات المذكور فيها لفظ الخشية: إنّ المراد منها هي المراقبة التامّة و المواظبة الشديدة على النفس؛ أي: المراقبة المتعقّبة من انشراح صدره و معرفته تعالى من حيث عدله و عظمته و من حيث إنّه تعالى مهيمن على كلّ نفس بما كسبت و حفيظ و رقيب على عباده في السرّ و العلانية.

في الكافي ٦٩/٢، مسنداً، عن صالح بن حمزة رفعه قال:

قال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ: إنّ من العبادة شدّة الخوف من الله ـ عزّ و جلّ. يقول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «إنّما يخشى الله من عباده العلماء». [فاطر/٢٨] و قال ـ جلّ ثناؤه ـ: «فلا تخشوا الناس و اخشونِ». [المائدة/٤٤] و قال ـ تبارك و تعالى ـ: «و من يتّق الله يجعل له مخرجاً». [الطلاق/٢]

و قال أبو عبدالله ـ عليه السّلام: إنّ حبّ الشرف و الذكر لا يكونان في قلب الخائف الراهب.

أقول: صرّح ـ عليه السّلام ـ أنّ الخوف و الخشية من العبادات. و استدلّ ـ عليه السّلام ـ عليه بقوله تعالى: «إنّما يخشى الله...» و المراد من العلماء بمعونة المقام، هم العارفون بالله و بشؤون جلاله و كبريائه. و هذا العلم الخطير حثّهم على المراقبة و المواظبة. و من هذا البيان يعلم وجه استدلاله ـ عليه السّلام ـ بالآيتين الأخيرتين و في مفادها روايات في الكافي و البحار.

و قد أطلقت الخشية على نفس العلم و العرفان بالله ـ سبحانه. في البحار ٢٧/٢ في رواية عن حفص بن غياث، عن الصادق ـ عليه السّلام ـ قال:

«كفىٰ بخشية الله علماً. و كفىٰ بالاغترار بالله جهلاً.»

أقول: الظّاهر أنّ إطلاق الخشية على العلم من باب إطلاق المسبّب على السبب، و للعناية بأهمّيّة الخشية و موقفها و أنّها من ثمرات المعرفة و تعظيم جلاله و كبريائه -جلّ ثناؤه.

و لايبعد أن يقال: إنّ الخشية هي معرفته تعالى بتعريفه تعالى نفسه إلى عباده و شيئاً من نعوته الجلاليّة -مثل الباطش و القاهر و المنتقم- فيعرف الله باطشاً منتقماً و قاهراً فيخشى.

فإن قلت: إذا كان المراد من الخشية هي المراقبة التامّة لناحية الربّ تعالى و مراعاة شؤونه و حرماته، فلا تنفكّ بالضرورة عن العلم و العرفان الحقيقي به تعالى. فيكون الذكر في قوله تعالى: «سيذّكّر من يخشى» و نظائره تحصيلاً للحاصل. فإنّ مآل الكلام: سيذّكّر المتذكّرون.

قلت: كلّا! إذ من الواضح الضّروريّ أنّ درجات المعارف الإلهيّة لاتناهي لها، لعدم تناهي كمالاته تعالى. فلا يستغني أحد من أفراد الموحّدين و غيرهم عن التذكير. فالتذكير بالنسبة إلى الجاهلين أو الغافلين أو الناسين، لرفع الجهل و الغفلة و النسيان؛ فيتعلّمون و يتذكّرون بعد ما كانوا جاهلين غافلين ناسين. و بالنسبة إلى المؤمنين، فينفعهم و يزدادون في معارفهم و إيمانهم. و كذلك بالنسبة إلى من فوقهم من المتّقين و القانتين و المخبتين و الخاشعين، فينفع التذكير المتناسب بمقامهم و معارفهم، فيزدادون معرفةً و تذكّراً و تبصّراً. و كذلك الكلام في الفضائل و المكارم و الرذائل.

فيفيد التذكير و ينتفع به كل واحد من المكلّفين على قدر سعة وجوده و نفوذ بصيرته و فهمه. فلا يزالون يزدادون كمالاً بعد كمال و بصيرةً على بصيرتهم و نوراً على نورهم قال تعالى:

«و يزيد الله الّذين اهتدوا هدًى». (مريم/۷٦)

«و الّذين اهتدوا زادهم هدًى و آتاهم تقواهم». (محمّد صلّى الله عليه و آله/۱۷)

أقول: و في الآيات شواهد كثيرة على ما ذكرناه من البيان.

قوله تعالى: «وَ يَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى(۱۱)».

بيان: التجنّب هو الاحتراز و الإعراض عن الشيء و التظاهر بذلك. و الأشق هو أفعل من شقي يشقى. و في القاموس ٣٤٩/٤: «الشقاء: الشدّة و العسر.» و يستعمل في مورد الحرمان و الخذلان أيضاً. أي: إيكال الإنسان إلى نفسه و حرمانه من التأييدات و النصرة الإلهيّة في سيره إلى الله ـ سبحانه ـ و تحصيل مرضاته.

و الظّاهر من موارد الاستعمال: إنّ المعنى اللّغويّ الأصليّ في الشّقاء هو العسر و الشدّة. و استعماله في مورد الحرمان بعناية فقره و فقدانه التّسهيلات و التّوفيقات الإلهيّة، حتّى ابتلي في سعيه و في نتيجة عمره و حياته بالشدّة. فهذا نصيبه. فبئس النصيب.

فعلى هذا يكون الشّقاء بسبب الحرمان و من ناحية الخذلان. و استعمال الشّقاء في الحرمان و الخذلان من باب إطلاق المسبّب على السّبب.

قال تعالى حكايةً عن زكريّا ـ عليه السّلام ـ:

«قال ربّ إنّي وهن العظم منّي واشتعل الرأس شيباً و لم أكن بدعائك ربّ شقيّاً». (مريم/٤)

و المعنى: إنّي لم أكن فيما سبق من عمري محروماً من كراماتك بسبب دعائي إيّاك، بل دعوتك فأجبتني و سألتك فأعطيتني.

في نور الثقلين ٣٢٢/٣، في تفسير عليّ بن إبراهيم: «لم أكن...»: يقول: لم يكن دعائي خائباً عندك. و في المجمع ٥٠٢/٦: أي: و لم أكن بدعائي إيّاك فيما مضى مخيّباً محروماً.

و قال تعالى حكايةً عن إبراهيم ـ عليه السّلام ـ:

«و أدعو ربّي عسى ألّا أكون بدعاء ربّي شقيّاً». (مريم/٤٨)

و المعنى: إنّي لأرجو من فضل ربّي أن لا أكون محروماً، بل يرحمني و يستجيب لي دعائي.

في نور الثقلين ٣٣٩/٣، عن الكافي، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ: رحم الله عبداً طلب من الله ـ عزّ

و جلّ- حاجةً فألحّ في دعائه؛ استجيب له، أولم يستجب. و تلا هذه الآية: «و أدعو ربّي...».

و قال في المجمع ٥١٧/٦، في تفسير هذه الآية: و لاأشقى بالردّ. فإنّ المؤمن بين الرجاء و الخوف.

أقول: و على ذلك شواهد كثيرة. فالمستفاد من بعض الروايات أنّ هذا الحرمان و الخذلان الموجبين للشّقاء من آثار الذنوب و تبعاتها. في الصّحيفة المباركة السجّاديّة في دعائه -عليه السّلام- يوم الجمعة قال:

«فالويل الدائم لمن جنح عنك. و الخيبة الخاذلة لمن خاب منك. و الشّقاء الأشقى لم اغترّ بك.»

أقول: اللّام في هذه الفقرات الثلاث، إمّا لبيان الاستحقاق، أو دعاء على أهل الميل و الانحراف من الله و على الّذين خابوا أو يئسوا و على الّذين تجرّؤوا على الله و أمنوا من سخطه.

في البحار ١٥٤/٥، عن قرب الإسناد، عن ابن عيسى، عن البزنطيّ قال: سمعت الرضا -عليه السّلام- يقول:

«جفّ القلم بحقيقة الكتاب من اللّه، بالسّعادة لمن آمن و اتّقى، و بالشقاوة من اللّه -تبارك و تعالى- لمن كذّب و عصى.»

و فيه /١٥٧، عن التوحيد مسنداً، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- في قول الله -عزّ و جلّ- قالوا: «ربّنا غلبت علينا شقوتنا». [المؤمنون/١٠٦] قال: «بأعمالهم شقوا.»

أقول: فالمتحصّل في المقام: إنّ الشّقاوة سواء كان هو العسر و الشدّة، أو الحرمان الموجب للعسر و الشدّة فيما يستقبله في حياته، عبارة عن الهوان و النكبة الّتي كسبته يده الجانية الوازرة. فإذا كان لكلّ معصية حرمان، في المرّة الأولى من معاصيه، كسبت شقاوةً؛ و هكذا كلّ معصية من المعاصي المتعاقبة المتراكمة توجب شقاوةً أخرى.

فلا محالة يكون في الناس، الشقيّ و الأشق بحسب كثرة المعاصي و آثارها و تبعاتها. و يكون فيهم أيضاً الأشق فالأشق، بحسب شدّة الطبع و الرّين على قلوب العاصين و المتمرّدين. فتهون عنده المعاصي و لا يبالي بشيء من جلال الله و حرماته، فيكون من الّذين قال الله تعالى في حقّهم:

«ثمّ كان عاقبة الّذين أساؤوا السوأى أن كذّبوا بآيات الله و كانوا بها يستهزئون». (الروم/١٠)

فإن قلت: إنّ الشقاوة و الشدّة، و إن كانت عارضةً مكتسبةً من ناحية العاصي، إلاّ أنّه لمّا حكم الله بها على العاصي هواناً و عقاباً، فقد صارت لازمة و ثابتةً في حقّه في ناحية حكمه تعالى.

قلت: كلّا! و قد سبقت سنّته تعالى الفاضلة أنّ الكافر إذا آمن و الفاسق إذا تاب، يستحقّ مغفرة الله بفضله و رحمته. فالقول بشمول مغفرة الله تعالى و رحمته للكافر و الفاسق بعد الإيمان و التوبة، مع القول ببقاء عقاب ذنوبها خلف واضح.

قوله تعالى: «ٱلَّذِي يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ(١٢)».

بيان: الجملة صفة و نعت للأشق. قال في لسان العرب ١٤/٤٦٥: الأصل في الصلاة اللّزوم. يقال: قد صَلِي و اصطلى إذا لَزِم، و من هذا من يُصلى في النار أي يُلزَم النار.... و صلي اللّحم في النّار و أصلاه و صلّاه: ألقاه للإحراق.

و الكبرى تأنيث الأكبر. فقيل: إنّ كونها كبرى بمقايستها إلى نار الدنيا. فإنّها النّار الصغرى. أورده في المجمع ١٠/٤٧٦ عن الحسن؛ و هو ضعيف. فلا إشكال بحسب الواقع و مقام الثبوت في أنّ النّار لها طبقات و دركات من جهة شدّة الحرارة و العذاب. قال الله تعالى:

«إنّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار». (النساء/١٤٥)

و لا كلام أيضاً في أنّ الكفّار و العصاة في مراتب مختلفة بحسب سيّئاتهم و جناياتهم. فلا بأس أن يقال: إنّ الأشق من الكفّار و العصاة، يعذّب بالمرتبة الكبرى من النّار فالكبرى.

قوله تعالى: «ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَىٰ(١٣)».

بيان: أي: إنّ الأشقى لايموت في النار. لأنّ بالموت ينقطع العذاب. بل لابدّ من الإبقاء و البقاء كي يعذّبوا خالدين فيها، فيتمنّون الموت، فلا يتيسّر لهم. قال تعالى:

«يومئذ يودّ الّذين كفروا و عصوا الرسول لو تسوّى بهم الأرض و لا يكتمون الله حديثاً». (النساء/٤٢)

و يسألون الموت فلا يستجاب لهم. قال تعالى:

«و نادوا يا مالك ليقض علينا ربّك قال إنّكم ماكثون.» (الزخرف/٧٧)

قال في المجمع ٤٧٦/١٠: «ثمّ لايموت فيها» فيستريح. و «لا يحيي» حياةً ينتفع بها. بل صارت حياته وبالاً عليه يتمنّى زوالها، لما هو فيها معها من فنون العقاب و ألوان العذاب. و قيل: «و لايحيي»؛ أي: و لايجد روح الحياة.

أقول: لم أعثر على معنى لهذا الكلام. فإنّ من لم يجد روح الحياة، يكون ميّتاً بالحقيقة. و الظّاهر أنّ معنى الآية كما قال تعالى:

«و يسقى من ماء صديد* يتجرّعه و لايكاد يسيغه و يأتيه الموت من كلّ مكان و ما هو بميّت و من ورائه عذاب غليظ». (إبراهيم/١٦ و ١٧)

و ضروريّ أنّ من كان بين أطباق النّار و دركاتها؛ نار الله الموقدة الّتي تطّلع و تتسلّط على الأفئدة و تحيط بالأبدان، و يشرب من ماء كالمهل يشوي الوجوه و يغلي في البطون كغلي الحميم، فلا محالة يأتيه و يهجم عليه الموت من كلّ مكان و من جميع جوانبه. فهو في كلّ آن مواجه مع غير واحد من الموتات -فإنّ كلّ واحدة من هذه الشّدائد كافية في إزهاق روحه- إلاّ أنّ الله تعالى كلّما نضجت جلودهم بدّلهم جلوداً غيرها و يفيض عليه آناً فآناً الحياة عند هجوم الموتات عليه.

قال في المجمع ٣٠٨/١٦: أي: و تأتيه شدائد الموت و سكراته من كلّ موضع من جسده؛ ظاهره و باطنه حتّى تأتيه من أطراف شعره. عن إبراهيم التيمي و ابن جريح.

أقول: لا يبعد أن يقال ـ و الله يعلم ـ: إنّ المراد ما ذكره في المجمع أنّ حياته كحياة من كان في سكرات الموت يقاسي شدائدها و يدرك جميع آلامها و يعذّب بها خالداً في العذاب.

قوله تعالى: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ(١٤) وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ(١٥)».

بيان: الأمور الثلاثة المذكورة في الآية مطلقة. فالتزكّي بمعنى التطهر و التخلّص، مطلق من حيث متعلّقه؛ أي: من جهة المال و الأخلاق. و كذلك الذكر مطلق من حيث متعلّقه؛ أي: تسبيح و تمجيد و ثناء و ركوع و سجود. و كذلك الصّلاة من حيث أنواعها؛ أي: التوجّه كصلاة فريضة أو نافلة، أو دعاء، أو ركوع و هكذا. و هذه مطلقات في معرض التقييد بكلّ ما يصلح أن يكون قيداً حتّى يتعيّن المراد منها بعد انضمام القيود بها.

إذا تقرّر ذلك فنقول: قد وردت روايات عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ أنّ المراد من التزكية زكاة الفطرة و المراد من الصّلاة صلاة العيد، على ما سيجيء بيانه ـ إن شاء الله. و استشكل عليه بأنّ السّورة مكّيّة لا صلاة عيدٍ و لا فطرة هناك.

و قال في المجمع ٤٧٦/١٠: يحتمل أن يكون نزلت أوائلها بمكّة و ختمت بالمدينة.

أقول: كون السّورة مكّيّةً أو مدنيّةً، استناداً إلى رواية ابن عبّاس و أمثاله، مسألة تاريخيّة. و الاعتماد على هذه الروايات إنّما هو من باب الاعتماد على التاريخ. و أمّا الاعتماد على السّنن المرويّة عن النبيّ و عن أئمّة أهل بيته ـ عليهم السّلام ـ بطرق الآحاد الثقات، إنّما هو من حيث كونها حجّةً شرعيّةً يجب الأخذ بها في باب الأحكام الشّرعيّة، على ما هو المقرّر في علم الأصول.

فلا يجوز تصوير المعارضة بين الحجج الشّرعيّة و الآحاد التاريخيّة. فإنّ ذلك يرجع إلى تصوير التعارض بين الحجّة و اللاحجّة. فلا إشكال في وجوب الأخذ بهذه الروايات الدالّة على أنّ المراد من التزكّي زكاة الفطرة، و من الصّلاة صلاة العيد.

في الفقيه ١١٩/١: روى حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن أبي بصير و زرارة

قالا: قال أبوعبدالله ـ عليه السّلام ـ:

إنّ من تمام الصّوم إعطاء الزكاة؛ يعني زكاة الفطرة. كما أنّ الصّلاة على النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ من تمام الصّلاة. لأنّه من صام و لم يؤدّ الزكاة، فلا صوم له، إذا تركها متعمّداً. و لا صلاة له إذا ترك الصّلاة على النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله. إنّ اللّه بدأ بها قبل الصوم (قبل الصلاة ـ نسخة) و قال: «قد أفلح من تزكّى ۝ و ذكر اسم ربّه فصلّى».

و فيه /١٣٥:

سئل الصادق ـ عليه السّلام ـ عن قول اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: «قد أفلح من تزكّى». قال: من أخرج زكاة الفطرة.

قيل له: «و ذكر اسم ربّه فصلّى»؟ قال: ـ عليه السّلام ـ: خرج إلى الجبّانة فصلّى.

و في القلائد ٢٢٧/١: روى الشيخ في الحسن عن أبي‌بكر الحضرميّ، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله: «قد أفلح من تزكّى ۝ و ذكر اسم ربّه فصلّى» قال: «يروح إلى الجبّانة فيصلّي.»

و في الكشّاف ٣٤٤/٤، عن عليّ (رض) أنّه التصدّق بصدقة الفطرة قال: «لا أبالي أن لا أجد في كتابي غيرها.»

و في المستدرك ١٢١/٦: دعائم الإسلام: عن جعفر بن محمّد ـ عليهما السّلام ـ أنّه قال في قوله تعالى: «و ذكر اسم ربّه فصلّى»: يعني صلاة العيد في الجبّانة.

أقول: لا كلام في إطلاق الاية و شمولها لأنواع الزكاة و أنواع الصّلاة و أنواع التّزكية و التّطهير من الرذائل الأخلاقيّة أيضاً على ما أوضحناه في صدر البيان. و أمّا الروايات ـ سيّما ما ورد منها عن طرق الخاصّة ـ فهل هي مسوقة لبيان شيء من مصداق الصّلاة و الزكاة و الإطلاق باقٍ على حاله؟ أو إنّها مسوقة لتقييد الإطلاق و أنّ المراد من التزكّي و الصلاة هو زكاة الفطرة فقط و صلاة العيد فقط، كما هو ظاهر قوله ـ عليه السّلام ـ: «إنّ الله بدأ بها قبل الصّلاة»؟ فالله أعلم.

فإن قلت: إنّ قوله: «تزكّى» فعل ماض من باب التفعّل، و هو يستعمل لازماً. فكيف يستدلّ بها على وجوب إخراج المال زكاةً عن البدن، أو طهارةً للمال، أو تطهيراً للنفس عن الرذائل بالورع و التقوى و بالمجاهدات الشرعيّة بالمراقبة و المواظبة على النفس؟

قلت: نعم؛ إلّا أنّ الظّاهر أنّ العناية الملحوظة في هذا التعبير هو قبول النّفس الطرق و السّنن المقرّرة لتأديب النفس و تزكيتها و تصفيتها من قبل الشّارع، و هكذا السّنن الثابتة الّتي أدرك حسنها و قبحها أو وجوبها و تحريمها بعقله. فقبول النفس ما أدركه في باب المستقلّات العقليّة طهارة و زكاة و صفاء لها.

و كذلك في باب إخراج زكاة الفطرة و زكاة المال تعبّداً. فإنّ في قبول ذلك و الإيمان به و في امتثال أمر الشّارع بها، طهارةً و زكاةً لنفس العامل. فيكون مآل الكلام: إنّ الله ـ سبحانه ـ أمره بتزكية نفسه بهذه الأعمال، فآمن و عمل و تطهّر و تزكّى.

و قوله تعالى: «و ذكر اسم ربّه فصلّى» يصحّ أن يقال: إنّ المراد هو الذكر المطلق. و يكون عطف الصّلاة عليه من باب عطف الخاصّ على العامّ، اهتماماً و اعتناءً بشأن الخاصّ.

قوله تعالى: «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (١٦) وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (١٧)».

بيان: تنقيح البحث في المقام في ضمن مسائل:

الأولى: الظّاهر أنّ الآية الكريمة في مقام التعريض و التوبيخ على الّذين أعرضوا عن كسب الفلاح و الطّهارة و التزكّي و ركنوا إلى الدنيا و تلاعبوا بها و زخارفها و آثروها و اختاروها على مرضاة الله ـ سبحانه ـ و الدار الآخرة.

و قد أخذ هذا الكلام موقعاً خاصّاً حيث أتى في مقام التعريض بلفظ بل الإضرابيّة، فجعل المتلاعبين بالدنيا و المكبّين عليها في مقابل أهل الفلاح و الطّهارة و التزكّي، فأوقعهم مقام الخزي و الفضيحة. و في هذا البيان إرشاد و تذكرة إلى شناعة إيثار الدنيا و ترجيحها على الآخرة.

الثانية: لايخفى أنّه لامحصّل للمقايسة بين الدنيا الزائلة و الآخرة الخالدة، كي يقال إنّ الآخرة أفضل و أبقى. ضرورة أنّ المقايسة بين شيء و شيء، متوقّفة على ثبوت أصل المشاركة في الفضل و الزيادة في الآخر، كي يكون أحدهما أفضل من قرينه. و الدنيا المذكورة في الآية الكريمة هي الّتي أخذها أبناؤها و عبدتها بدلاً من مرضاة الله ـسبحانهـ و عن الدار الآخرة الدائمة الباقية. و هي دنيا ملعونة عند الله ـسبحانه. و ما هي إلاّ لماظة لفظها فم فاجر بعد فاجر، ليست لها فضيلة كي تقاس بدار كرامة الله الّتي لاتفنى و لاتزول.

فعلى هذا يكون المعنى: إنّ الآخرة أبقى و أفضل في حدّ نفسها و خير لمن عمل لها وسعى لأجلها و زهد في الدنيا زهد الرّاحل عنها.

الثالثة: واضح عند أولي الأبصار أنّه لامقايسة بين الدنيا الّتي هي طريق إلى الآخرة و بين الآخرة. فإنّ الدنيا دنياوان: دنيا ملعونة، و دنيا بلاغ. و الثانية هي الطريق إلى الآخرة و بلاغ إليها. فلا تعقل المقايسة و المفاضلة بين الطريق و ذي الطريق. لأنّ مرجعهما إلى أمر واحد، و الأوّل فانٍ في الثاني.

فقد اتّضح أنّ الآية في مقام الرّدع و المنع عن إيثار الدنيا على الآخرة، و في مقام الدعوة و الترغيب إلى الآخرة، و ليست في مقام ترجيح الآخرة على الدّنيا. و لايصحّ أن يقال إنّ الآية في مقام ترجيح الآخرة على الدنيا، مع أنّ الآخرة أبديّة دائمة مع قطع النظر عن فضيلة الآخرة. لأنّ القرآن إنّما يعتمد في بلاغه و بيانه على الواقع و الحقيقة، لاعلى الوهميّات الواهية الكاذبة.

قوله تعالى: «إِنَّ هَـٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَىٰ(١٩)».

الظّاهر أنّ «هذا» إشارة إلى ما تفيده هذه الآيات الأربع. أي: إنّ حكمه تعالى بالفلاح و النّجاح لمن تطهّر و تزكّى و ذكر الله و مجّده و عظّمه و قدّسه، و كذلك التوبيخ و التشنيع على من أدبر عن الآخرة و أكبّ على الدّنيا، مكتوب في الصّحف السّماويّة السّابقة؛ صحف المكرّمين و المقرّبين من الأنبياء و المرسلين.

و في الآيتين دلالة واضحة لتأييد ما ذكرناه من احتمال أنّ الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ مسوقة لبيان المصداق، لالبيان تمام المراد. و وجه الدلالة أنّ الصلاة و الزكاة المكتوبتين في صحف إبراهيم و موسى هو التزكّي و الصّلاة بمعناهما العامّ المطلق المنطبق على جميع أنواع التزكّي و الصّلاة لازكاة الفطرة و صلاة العيد الواجبتان في دين الإسلام.

قيل: إنّ «هذا» إشارة إلى مفاد السّورة بتمامها. و هو كما ترى غير متناسب مع سياق بعض الآيات في السّورة المباركة.

و قد ذكر بعض المفسّرين أنّ «هذا» إشارة إلى مضمون قوله: «و الآخرة خير و أبقى». و الأظهر ما ذكرناه من أنّ «هذا» إشارة إلى مضمون الآيات الأربع الأخيرة. و هو المعتمد عند جمع من المفسّرين. و يؤيّده أيضاً ما رواه في نور الثقلين ٥٦١/٥، عن كتاب جعفر بن محمّد الدوريستي: قال أبوذرّ:

قلت: يا رسول اللّه، فما كانت صحف إبراهيم.... فهل في أيدينا شيء ممّا كان في صحف إبراهيم و موسى ـ عليهما السّلام ـ فيما أنزل اللّه عليك؟

قال: اقرأ يا أباذرّ: «قد أفلح من تزكّى ﴿﴾ .... ﴿﴾ صحف إبراهيم و موسى».

أقول: رواه فيه أيضاً ٥٥٧/ عن الخصال.

بحث و تحليل حول الكتب و الصحف

قد ورد في غير مورد في القرآن الكريم التّصريح بالكتب و الصّحف و وجوب الإيمان بها و تحريم الكفر بها. قال تعالى:

«و المؤمنون كلّ آمن باللّه و ملائكته و كتبه و رسله». (البقرة/٢٨٥)

«أم لم ينبّأ بما في صحف موسى». (النجم/٣٦)

«أو لم تأتهم بيّنة ما في الصحف الأولى». (طه/١٣٣)

«فمن شاء ذكره ﴿﴾ في صحف مكرّمة». (عبس/١٢ و ١٣)

«و صدّقت بكلمات ربّها و كتبه و كانت من القانتين». (التحريم/١٢)

«و من يكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً بعيداً». (النساء/١٣٦)

«لم يكن الّذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين منفكّين حتّى تأتيهم البيّنة رسول من الله يتلو صحفاً مطهّرةً فيها كتب قيّمة». (البيّنة/١-٣)

بيان: الكتاب مصدر بمعنى المكتوب. و الجمع: الكتب. و الصحيفة: قطعة من قرطاس أو خشب أو حديد و كلّ ما يكتب فيه الشيء. و الفرق بين الكتاب و بين الصّحيفة: إنّ الصحيفة عبارة عمّا يكتب فيه الشيء و تطلق الصّحيفة على الكتاب بعناية أنّها محلّ للكتابة. و الكتاب عبارة عمّا يكتب في الصّحيفة. و يستعمل الكتاب في مورد الصّحيفة بعناية كون الكتاب حالاًّ فيها، تسميةً للحالّ باسم المحلّ. و هذا واضح لا ريب فيه. و إنّما الكلام في تحقيق هذه الكتب و الصّحف و تعريفهما بعينهما و من حيث اشتمالهما على الأحكام الشّرعيّة و العبادات و القوانين أو المعارف و الحقائق. و ليس عندنا اليوم أدلّة كافية في هذا الشّأن الخطير إلاّ آحاد قاصرة عن إفادة العلم و اليقين.

في البرهان ٤٥٢/٤، عن الصدوق مسنداً، عن عبيدبن عمير اللّيثيّ، عن أبي‌ذرّ قال:

...قلت: يا رسول اللّه، كم أنزل اللّه من كتاب؟ قال: مائة كتاب و أربعة كتب. أنزل اللّه على شيث خمسين صحيفةً. و على إدريس ثلاثين صحيفةً. و على إبراهيم عشرين صحيفةً. و أنزل التوراة و الإنجيل و الزبور و الفرقان.

قلت: يا رسول اللّه، فما كانت صحف إبراهيم؟ قال: كانت أمثالاً كلّها....

أقول: المراد من الأمثال أي: المواعظ و الحكم و العبر. و لعلّ تلك الصّحف كانت من قبيل الأحاديث القدسيّة بالنسبة إلى رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله. فلاينافي ذلك أنّ إبراهيم ـ عليه السّلام ـ كانت له شريعة.

أمّا الكلام في صحف آدم؛ فالظّاهر من بعض الآثار أنّ فيها أحكاماً و تشريعاً. ففي البحار ٢٧٥/١١ قال: قال السيّد في سعد السعود: وجدت في صحف إدريس النبيّ -عليه السّلام- عند ذكر أحوال آدم -على نبيّنا و آله و عليه السّلام- ما هذا لفظه: .... حتّى إذا كان الثلث الأخير من اللّيل؛ ليلة الجمعة لسبع و عشرين خلت من شهر رمضان، أنزل الله عليه كتاباً بالسريانيّة.... فيه دلائل الله و فروضه و أحكامه و شرائعه و سننه و حدوده.

و فيه ٢٦٢/، عن قصص الأنبياء بالإسناد عن الصّدوق مسنداً عمّن سمع زرارة يقول: سئل أبوعبدالله -عليه السلام- عن بدء النسل من آدم... قال:

«فلم يلبث آدم -عليه السّلام- بعد ذلك إلّا يسيراً، حتّى مرض فدعا شيئاً و قال: يا بنيّ، إنّ أجلي قد حضر و أنا مريض. و إنّ ربّي قد أنزل من سلطانه ما قد ترى. و قد عهد إليّ فيما قد عهد أن أجعلك وصيّي و خازن ما استودعني. و هذا كتاب الوصيّة تحت رأسي. و فيه أثر العلم و اسم اللّه الأكبر. فإذا أنا متّ، فخذ الصّحيفة. و إيّاك أن يطّلع عليها أحد و أن تنظر فيها إلى قابل في مثل هذا اليوم الّذي يصير إليك فيه. و فيها جميع ما تحتاج إليه من أمور دينك و دنياك.

و كان آدم -عليه السّلام- نزل بالصّحيفة الّتي فيها الوصيّة من الجنّة.»

أقول: يظهر من ذيل الحديث أنّ كتاب الوصيّة غير الكتاب الّذي أنزل الله تعالى على آدم -عليه السّلام- في ليلة الجمعة لسبع و عشرين خلت من شهر رمضان، على ما أوردناه من سعد السعود.

في مروج الذهب ٣٨/١ قال المسعوديّ: ثمّ إنّ آدم حين أدّى الوصيّة إلى شيث.... و إنّ شيئاً حكم في الناس و استشرع صحف أبيه و ما أنزل عليه في خاصّته من الأسفار و الأشراع.

و فيه ٣٩/ و ٤٠ في ذيل تاريخ شيث: و قام بعده ولده أخنوخ. و هو إدريس النبيّ.... و كانت حياته في الأرض ثلاثمائة سنة. و قيل أكثر من ذلك.

و هو أوّل من درز الدروز و خاط بالإبرة. و أُنزل عليه ثلاثون صحيفةً. و كان قد نزل قبل ذلك على آدم إحدى و عشرون صحيفةً. و أُنزل على شيث تسع و عشرون صحيفةً فيها تهليل و تسبيح.

أقول: ما ذكره المسعوديّ أنّه أُنزل على شيث تسعة و عشرون صحيفةً، ينافي ما تقدّم في حديث أبي‌ذرّ عن النبي ـ صلّى الله عليه و آله ـ أنّه أُنزل على شيث خمسون صحيفةً. فالمعتمد في هذا الباب هو حديث أبي‌ذرّ. و لايبعد الجمع بينهما بأنّ ما أعطاه الله تعالى على شيث كانت تسعةً و عشرين صحيفةً، ثمّ ورث عن أبيه آدم ـ عليه السّلام ـ إحدى و عشرون صحيفةً؛ فيكون المجموع خمسين صحيفةً.

في أصول الكافي ٢٢٥/١، بإسناده عن ضريس الكناسيّ قال: كنت عند أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ و عنده أبوبصير. فقال أبوعبدالله ـ عليه السّلام ـ:

> إنّ داود ورث علم الأنبياء. و إنّ سليمان ورث داود. و إنّ محمّداً ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ ورث سليمان. و إنّا ورثنا محمّداً ـ صلّى اللّه عليه و آله. و إنّ عندنا صحف إبراهيم و ألواح موسى.
>
> فقال أبوبصير: إنّ هذا لهو العلم. فقال: يا أبامحمّد! ليس هذا هو العلم. إنّما العلم ما يحدث باللّيل و النّهار يوماً بيوم و ساعةً بساعة.

و فيه أيضاً بإسناده عن أبي‌بصير، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

> قال لي: يا أبامحمّد، إنّ اللّه ـ عزّ و جلّ ـ لم‌يعط الأنبياء شيئاً إلاّ و قد أعطاه محمّداً ـ صلّى اللّه عليه و آله.
>
> قال: و قد أعطى محمّداً جميع ما أعطى الأنبياء. و عندنا الصّحف الّتي قال اللّه عزّ و جلّ ـ: «صحف ابراهيم و موسى.»
>
> قلت: جعلت فداك؛ هي الألواح؟ قال: نعم.

و في نور الثقلين ٥٥٩/٥، بإسناده عن أبي‌خالد القمّاط، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: سمعته يقول:

> «لنا ولادة من رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ طهر. و عندنا صحف

إبراهيم و موسى. ورثناها عن رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله.»

و فيه أيضاً عن فيض بن المختار، عن أبي‌عبداللّه -عليه السّلام- قال:

«إنّ رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله- أفضت إليه صحف إبراهيم و موسى فائتمن عليها رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله- عليّاً. فائتمن عليها عليّ الحسن. و ائتمن عليها الحسن الحسين؛ حتّى انتهى إلينا.»

و في البحار ۹۸/۹۸، عن الإقبال لابن طاووس (قده) قال: دعاء آخر في السّحر أرويه بإسنادي إلى جدّي أبي‌جعفر الطوسيّ (ره) في المصباح قال: و تدعو أيضاً في السّحر بدعاء إدريس -عليه السّلام- و رأيت في إسناد هذا الدعاء أنّه الّذي رفعه اللّه -جلّ جلاله- به إليه. و إنّه من أفضل الدعاء.

و في هذا المعنى أخبار أخرى في جوامع أحاديث الشّيعة أعرضنا عن إيرادها في المقام، طلباً للاختصار.

۸۸.

سورة الغاشية

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الثامنة و الستّون من القرآن، نزلت بعد الذاريات. (انظر: مجمع البيان ۱۰/۴۰۵)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ (۱) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ (۲) عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ (۳) تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً (۴) تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ (۵) لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ (۶) لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ (۷)

بيان:

الظّاهر أنّ السّورة المباركة مسوقة لتهديد العصاة و الكفّار بالغاشية و بالنّار الكبرى و بيان أنّه يضلّ عنهم ما عملوا في الدنيا من خيراتهم و لاينتفعون منها بشيء في الآخرة؛ لاقليلاً و لاكثيراً. و هي في مقام تبشير المحسنين بالنعمة و الكرامة و نيلهم السّعادة، بما عملوا وسعوا في إتيان الصّالحات، و أنّه تعالى يجزيهم بفضله جزاءً وافراً، فرضوا بثواب ربّهم بما سعوا في الدنيا.

قوله تعالى: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ(۱)».

الاستفهام للتفخيم و التهويل. أي: هل أتاك و بلغك النّبأ الكبير و الداهية العظمى؟ و قوله تعالى: «حديث»؛ يقال الحديث للكلام أو الخبر بعناية أنّه حادث جديد.

قوله تعالى: «الغاشية». قال في القاموس ٣٧٢/٤: غُشي عليه ـ كعُني ـ غشياً و غشياناً أُغْمِيَ فهو مَغشيٌّ عليه. و الاسم: الغشية. «و من فوقهم غواش» أي: أغماءٌ و على بصره و قلبه غَشوة و غشاوة ـ مثلّثتين ـ و غاشية و غُشية و غُشاية ـ مضمومتين ـ و غِشاية: غطاء.

عن سعيد بن جبير أنّ الغاشية النار تغشى وجوه الكفّار بالعذاب. و عن ابن عبّاس أنّ الغاشية القيامة. (المجمع ٤٧٨/١٠)

أقول: و هو الظّاهر من سياق الآية بقرينة قوله تعالى: «وجوه يؤمئذ خاشعة» و بقرينة مقابلته بقوله تعالى: «وجوه يومئذ ناعمة». أي: تغشى و تغطّي القيامة العصاة و الكفّار بشدائدها و أفزاعها و النّار الّتي تغشاهم في موقف آخر من شدائدها أيضاً. و لا تنحصر بها، فللقيامة شدائد و مواقف و أهوال كثيرة.

قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ(٢)».

قال في مرآة الأنوار ١٤١/: اعلم أنّ الخشوع لغةً التواضع و السكون و التذلّل، و هو معنى الخضوع أيضاً.

أقول: و هذا التأثّر و الانفعال ينشأ في القلب و يتسلّط على الجوارح و يظهر و يتبيّن في الوجه. فالخاشع بالحقيقة هو الإنسان. و نسب الخشوع إلى الوجه بالعناية الّتي ذكرناها.

قوله تعالى: «عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ(٣)».

قال في القاموس ١٣٧/١: نصب ـ كفرح ـ: أعيا.... نصبه الهمّ: أتعبه. و الرجلُ: جَدَّ.

فعليه يكون المعنى: كانت الوجوه يومئذ خاشعةً عاملةً؛ أي: فعّالةً مجدّةً في العمل. أو: كانت عاملةً حين عييَ و تعب. قال تعالى:

«لقينا من سفرنا هذا نصباً». (الكهف/٦٢)

«أنّي مسّني الشّيطان بنصب و عذاب» (ص/٤١)

«لا يصيبهم ظمأ و لا نصب و لامخمصة في سبيل الله». (التوبة/١٢٠)

و قد اختلف في تفسير الآية على أقوال: قال في المجمع ١٠/٤٧٨: فيه وجوه. أحدها: إنّ المعنى عاملة في النار ناصبة فيها. عن الحسن و قتادة قالا: لم يعمل لله ـسبحانهـ في الدنيا فأعملها و أنصبها في النار بمعالجة السّلاسل و الأغلال. قال الضحّاك: يكلّفون ارتقاء جبل من حديد في النار. و قال الكلبي: يجرّون على وجوههم في النّار. و ثانيها: إنّ المراد عاملة في الدنيا بالمعاصي، ناصبة في النّار يوم القيامة. عن عكرمة و السدّيّ. و ثالثها: عاملة ناصبة في الدنيا، يعملون و ينصبون و يتعبون على خلاف ما أمرهم الله تعالى به. و هم الرهبان و أصحاب الصّوامع و أهل البدع و الآراء الباطلة، لايقبل الله أعمالهم في البدعة و الضّلالة و تصير هباءً.

أقول: الوجهان الأوّلان، خاليان عن الدليل بحسب ظاهر الآية و بحسب أدلّة شرعيّة أخرى أيضاً. فلا يجوز الأخذ بهما في باب التفسير. على أنّ موقف العمل و الجدّ و التّعب هو في الدنيا، و الدار الآخرة دار مجازاة و مكافاة، فلا محصّل للعمل و التّعب فيها. و سنشير ـإن شاء اللهـ أنّ قوله: «تصلى ناراً حاميةً» إنّما هي مجازاة لما عمل في الدنيا، لاأنّ العمل و التعب مجازاة له.

و أمّا القول الأخير، فقد أصاب من حيث إنّ موطن العمل و الجدّ و التعب في الدنيا. و اختار هذا الوجه في المجمع و حمل عليه الرّوايات المفسّرة للمقام. و يرد عليه أنّه لادليل على تقييد إطلاق الآية بأعمال أهل البدع و الضّلال؛ بل يجب الأخذ بإطلاقها و شمولها لكلّ عمل باطل أو حابط ثوابها و جزاؤها.

توضيح ذلك: إنّ أعمال العاملين من كلّ فرقة و نحلة، قد تكون فاقدةً للشّرائط المأخوذة من الله ـسبحانه؛ و أخرى تكون واجدةً لجميع شرائط الصحّة، فاقدةً لشرائط القبول. فهذه أيضاً لاتصل إلى الله. و قد ضلّ سعيه و خسر في تجارته؛ و ليس عاملها من أهل الآية الثّامنة في هذه السّورة: «لسعيها راضية». هذا كلّه في الحسنات التعبّديّة.

أمّا الحسنات الاجتماعيّة؛مثل ما ثبت وجوبه أو حسنه بالعقل الفطريّ ـمثل البرّ بالأيتام و إغاثة الملهوفين و إعانة المضطرّين و الإحسان إلى البرّ و الفاجر و أمثال ذلك ـ فلابدّ أن تقع هذه الحسنات لله و في الله؛ و ما لم يكن لله، بل لنفسه و في ترويج ضلاله أو للترحّم على النّاس من غير عناية برضائه تعالى و من غير رغبة فيما عنده تعالى، فهذه حسنة غير مرتبطة به ـسبحانه ـ إذ ما عملها له تعالى.

ثمّ يمكن أن يقال: إنّ للحسنات الاجتماعيّة آثاراً وضعيّةً، إذا كان العامل لايقصد في عمله و بعمله مخالفة طريق الشّرع و أهله.

في علل الشرائع /٦٠٦ بـإسناده إلى أبي إسحاق اللّيثي، عن الباقر ـعليه السّلام ـ حديث طويل يقول فيه أبو إسحاق: و أجد من أعدائكم و من ناصبيكم من يكثر من الصّلاة و من الصّيام و يخرج الزكاة و يتابع بين الحجّ و العمرة و يحرص على الجهاد و يؤثر على البرّ و على صلة الأرحام و يقضي حقوق إخوانه و يواسيهم من ماله و يتجنّب شرب الخمر و الزّنا و اللّواط و سائر الفواحش.

... قال: فتبسّم الباقر ـصلوات الله عليه ـ ثم قال: ... يا إبراهيم كيف تجد اعتقادهما؟ قلت: .... و رئي الناصب على ما هو عليه ممّا و صفته من أفعالهم، لو أُعطي ما بين المشرق و المغرب ذهباً و فضّةً أن يزول عن محبّة الطّواغيت و موالاتهم إلى موالاتكم، ما فعل و لازال؛ و لو ضربت خياشيمه بالسّيوف فيهم. و لو قتل فيهم ما ارتدع و لارجع. و اذا سمع أحدهم منقبةً لكم و فضلاً، اشمأزّ من ذلك و تغيّر لونه و رئي كراهة ذلك في وجهه، بغضاً لكم و محبّةً لهم.

قال: فتبسّم الباقر ـعليه السّلام ـ ثمّ قال:

> يا إبراهيم، ها هنا هلكت العاملة النّاصبة تصلى ناراً حامية، تسقى من عين آنية. و من أجل ذلك قال تعالى: «و قدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثورا». [الفرقان /٢٣]

أقول: و قريب منها روايات أخرى. و هذه الرواية الشّريفة صريحة في أنّ موطن العمل و الجدّ و التّعب إنّما هو الدنيا. و استشهاده و استدلاله ـعليه

السّلام- بآية أخرى تأكيد لما استظهره من الآية المبحوثة: «عاملة ناصبة». قال تعالى:

«و قال الّذين لا يرجون لقاءنا لولا أُنزل علينا الملائكة أو نرى ربّنا لقد استكبروا في أنفسهم و عتوا عتوّاً كبيراً* يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين و يقولون حجراً محجوراً* و قدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً». (الفرقان/٢١-٢٣)

أقول: الآية الكريمة فيها إشعار بأنّها مختصّة بالكفّار؛ إلاّ أنّها بعد التدبّر و التأمّل، لا تتأبّى عن صدقها و شمولها لعامّة المكلّفين المجرمين و دلالتها على حبط عمل المجرمين لا الإحباط بمعناه الاصطلاحي[1]؛ بل المراد اشتراط قبول عمل العاملين بأن

١ـ مورد النزاع في باب الحبط و التكفير -أي: سقوط ثواب الصّالحات بالمعاصي، و سقوط عقاب المعاصي بالحسنات- في غير باب الإيمان و التّوبة. فالإيمان و الإسلام يجبّ ما سلف من ذنوب الكفر و فسوقه و التّوبة مطهّرة لما سلف من دنس ذنوبه في غير الكفر و الارتداد. فالكفر و الارتداد يسقطان ثواب من آمن و عمل صالحاً بالاتّفاق.

و اختلفوا في ذلك على أربعة أقوال:

القول الأوّل: سقوط ثواب الطّاعات بالسيّئات مطلقاً؛ تقدّمت كلّ واحدة منها على الأخرى أو تأخّرت. و تشبّثوا ببعض الآيات الّتي فيها لفظ الحبط، من غير تدبّر و تفقّه فيها. نسب ذلك إلى المعتزلة.

الثاني: سقوط ثواب الطّاعات المقدّمة بالسيّئة المتأخّرة مطلقاً. فالمعصية الواحدة تبطل ثواب جميع ما عمل من الحسنات، فيكون المكلّف كمن لا حسنة له أصلاً و بالعكس، فيبقى المكلّف كمن لا ذنب له أصلاً. و هو المنقول عن أبي عليّ الجبّائي.

القول الثالث: ذهب أبوهاشم إلى الموازنة. و معنى الموازنة: إنّه يسقط الأقلّ بالأكثر. و يسقط أيضاً ما يقابل الأقلّ من الأكثر. فمن كانت له مثلاً خمس حسنات و عشر سيّئات، تسقط الحسنات الخمس و تَسقُط من السيّئات العشر خمس أيضاً، و تبقى خمس منها على حالها.

القول الرابع: بطلان القول بالحبط و التكفير رأساً و ثبوت الثواب و العقاب و بقاؤهما. و قالوا: إنّ الثواب على الإيمان و الحسنات، مشروط بأن يعلم الله أنّ هذا المكلّف يموت على الإيمان و على الصّلاح. و العقاب على الكفر و الفسوق، مشروط بأنّ يعلم الله أنّه لا يؤمن و لا يتوب. و بذلك أوّلوا جميع الآيات و الروايات الكثيرة المصرّحة بالحبط و التكفير. و هذا ما اختاره المحقّق الطّوسي و العلامة الحلّي (قدّس سرّهما) بعد إقامة الدليل على إبطال الأقوال الثّلاثة المذكورة. و مرجع ما ذكره المحقّق الطّوسي (قده) إلى -

لايكونوا مجرمين؛ سواء كانوا كافرين أو ناصبين أو غيرهم. و يصرّح بهذا التعميم و الحبط بهذا المعنى عدّة من الروايات المفسّرة للمقام:

في البرهان ١٥٨/٣، عن الكليني مسنداً، عن سليمان بن خالد قال: سألت أباعبدالله ـعليه السّلامـ عن قول الله ـعزّ و جلّـ: «و قدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً» قال:

«أما و الله لقد كانت أعمالهم أشدّ بياضاً من القباطيّ؛ و لكن كانوا إذا عرض لهم حرام، لم يدعوه.»

أقول: و في تفسير هذه الآية روايات أخرى قريبة المفاد منها. فقد اتّضح أنّ قوله تعالى: «عاملة ناصبة» مطلق مثل قوله تعالى: «و قدمنا إلى ما عملوا...». أي: سواء كان العامل كافراً أو ناصباً أو منافقاً أو مخالفاً أو مسلماً موالياً. فإنّ الظاهر من الرواية الشريفة أنّ هذا العامل لولا دخوله في الحرام، ما كان في عمله إشكال.

في نور الثقلين ٥٦٣/٥، عن أمالي الصّدوق مسنداً عن أبي بصير، عن أبي عبدالله ـعليه السّلامـ قال:

... كلّ ناصب و إن تعبّد و اجتهد، فمنسوب إلى هذه الآية: «عاملة ناصبة ۝ تصلى ناراً حاميةً».

في البرهان ٤٥٣/٤، عن عليّ بن إبراهيم مسنداً، عن أبي حمزة قال: سمعت أباعبدالله ـعليه السّلامـ يقول:

من خالفكم، و إن تعبّد و اجتهد، منسوب إلى هذه الآية: «وجوه يومئذ خاشعة ۝ عاملة ناصبة ۝ تصلى ناراً حاميةً».

ـالشرط المتأخّر.

و الحقّ عندنا: إنّ المسألة فقهيّة. و إنّ الكفر و النصب مانع عن صحّة العبادة في الكافر و الناصب. و إنّ عدّةً مهمّةً من المعاصي مانعة عن قبول الطّاعات. فتلخّص أنّ من يدخل النّار، إنّما يدخلها لبطلان أعماله و فسادها و بكفره و نصبه. و المسلم الموالي لايدخل النار بعدم قبول عمله و عدم الثواب. و إنّما يدخلها بسيّئاته و ليست له حسنة تدفع النار عنه. فياله حسرة عمره!

و فيه ٤/٤٥٤ عن الصّدوق، عن بشارات الشيعة في حديث عن الصادق ـ عليه السّلام ـ يقول:

لولا ما في الأرض منكم، ما استكمل أهل خلافكم الطيّبات. ما لهم في الآخرة من نصيب، و إن تعبّد و اجتهد، منسوب إلى هذه الآية: «عاملة ناصبة...».

أقول: الروايات في تفسير كلتا الآيتين أصدق شاهد على ما استظهرناه من الآيتين. و لاتنافي بينها. فالتعبير فيها تارةً بالناصب و أخرى بالمخالف و تارةً على الإطلاق، لبيان مصاديق المطلق، لالبيان تمام المراد. إلاّ أنّ الإطلاق المذكور بالنسبة إلى كلّ مسلم في معرض التقييد. فليس يبطل كلّ سيّئة ثواب كلّ حسنة للمؤمن، بحيث لايبقى له ما يدفع به عنه عذاب النّار. قال تعالى:

«إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئا تكم». (النساء/٣١)

«إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً و يكفّر عنكم سيّئا تكم». (الأنفال/٢٩)

فالآية الأولى دالّة على أنّ الاتّقاء عن كبائر السيّئات مكفّر لسيّئات أخرى صغيرة. فالمسألة فقهيّة يحتاج الباحث إلى إحراز ما هو شرط في قبول كلّ واحدة من العبادات بخصوصها و إحراز ما هو مانع من قبول كلّ عبادة بخصوصها بالنّسبة إلى أنواع المكلّفين. و تبيّن أيضاً أنّ موطن العمل و الجدّ و التّعب، إنّما هو الدنيا، لاتحت السلاسل و الأغلال بين طبقات النّار.

قوله تعالى: «تَصْلَىٰ نَاراً حَامِيَةً(٤) تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ (٥)».

في القاموس ٣٥٤/٤: (صلى) اللّحم يصليه صِليّاً: شواه أو ألقاه في النّار للإحراق. و فيه ٣٢١/١: حمى الشيء... و الشمس و النار حَمياً و حُمياً و حُمُوّاً: اشتدّ حرّهما. و فيه ٣٠٢/٢: و أنى الحميم: انتهى حرّه فهو آنٍ.

أقول: فعليه يكون المعنى: تُلقى أو تُشوى ناراً، بصيغة المجهول، بناءً على قراءة «تصلى» ـ بضمّ التاء. و أمّا على قراءة «تَصلى» بفتح التاء، فالظّاهر أنّ ناراً منصوب بنزع الخافض. أي: في نار أو بنارٍ شديد حرّها و تسقى من عين آنية انتهت حرارة مائها.

قوله تعالى: «لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ(٦)».

بيان: ذكر المفسّرون أنّ الضّريع شوك تأكله و ترعاه الإبل رطباً و تنحّت عنه إذا يبس و هو سمّ قاتل. و في القاموس ٥٧/٣: الضّريع ـ كأمير ـ: الشِبْرِقُ أو يبيسه، أو نبات رطبه يسمّى شبرقاً و يابسه ضريعاً لا تقربه دابّة لخُبثه... أو شيء في جهنّم أمرّ من الصَّبِر و أنتن من الجيفة و أحرّ من النّار. و نبات مُنْتِنٌ يرمي به البحر.

و في المجمع ٤٧٩/١٠ عن ابن عبّاس قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ:

«الضريع شيء يكون في النّار يشبه الشّوك، و أمرّ من الصبر و أنتن من الجيفة و أشدّ حرّاً من النار؛ سمّاه اللّه الضّريع.»

أقول: و لعلّ ما في القاموس مأخوذ من هذه الرواية. و هذا المعنى هو الأنسب بالمقام. فإنّ الضّريع الّذي طعام أهل النار ليس هذا الشّوك الّذي ترعاه الإبل رطباً و تنفر منه يابساً، و لا من سنخه أيضاً. في نور الثقلين ٥٦٥/٥، مسنداً عن أبي بصير، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ قال:

قلت له: يابن رسول اللّه، خوّفني. فإنّ قلبي قد قسا.

فقال: يا أبامحمّد، استعدّ للحياة الطّويلة. فإنّ جبرئيل جاء إلىٰ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ و هو قاطب؛ و قد كان قبل ذلك يجيء و هو متبسّم.

فقال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ: يا جبرئيل، جئتني اليوم قاطباً!

فقال: يا محمّد، قد وضعت منافخ النّار. فقال: و ما منفخ النار يا جبرئيل؟

فقال: يا محمّد، إنّ اللّه ـ عزّ و جلّ ـ أمر بالنار فنفخ عليها ألف عام حتّى ابيضّت. ثمّ نفخ عليها ألف عام حتى احمرّت. ثمّ نفخ عليها ألف عام حتّى اسودّت. فهي سوداء مظلمة. لو أنّ قطرةً من الضّريع قطرت في شراب أهل الدنيا، لمات أهلها من نتنها ....

و فيه /٥٦٦، مسنداً عن زرارة في حديث عن الباقر سأله الأبرش الكلبيّ عن قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «يوم تبدّل الأرض غير الأرض» قال: تبدّل خبزةً يأكل الناس منها حتّى يفرغ من الحساب. قال الأبرش: إنّ الناس لفي شغل عن الأكل! فقال أبوجعفر ـ عليه السّلام ـ:

«هم في النار لايشتغلون عن أكل الضّريع و شرب الحميم في العذاب. فكيف يشتغلون عنه في الحساب؟!»

أقول: في تفسير الضّريع أقوال أخرى لاجدوى في نقلها، لعدم اعتمادهم فيها على شيء من الدليل. و ما أوردناه من الرواية عن الصّادق و الباقر ـ عليهما السّلام ـ أنّ الضريع طعام أهل النار، كافٍ في تفسير المقام. و المستفاد من رواية أبي بصير أنّ الضّريع غذاء مائع.

و قد أورد الزمخشريّ على نفسه في الكشاف ٧٤٣/٤ بقوله: فإن قلت: كيف قيل: «ليس لهم طعام إلاّ من ضريع» و في الحاقّة: «و لاطعام إلاّ من غسلين»؟ و أجاب بما حاصله أنّ الآكلين من الضّريع و من الزقّوم و من غسلين طبقات متفاوتة و مختلفة من أهل النّار.

قلت: لابأس بذلك؛ إلاّ أنّه احتمال لابدّ في إثباته من الدليل. كما أنّه يمكن أن يقال: إنّ ذلك الاختلاف بحسب اختلاف منازل اهل النّار أيضاً؛ و بعبارة أخرى: بحسب المواقف لااختصاص بعضهم بالضّريع و بعضهم بالغسلين. كما هو الممكن في أهل الجنّة؛ حيث ارتقوا من درجة إلى درجات فوق الأولى و تمتاز كلّ درجة بموائد و لذائذ دون الأخرى.

قوله تعالى: «لا يُسْمِنُ وَ لَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ (٧)».

بيان: قيل في تفسيرها: إنّ الضّريع ليس غذاءً للإنسان. و إنّما ترعاه الإبل و تتولّع عليه إذا كان رطباً، و تنفر منه و لاتقربه إذا كان يابساً. و ليس لَهُ خاصّيّة الغذاء للإنسان من سدّ الجوع و إفادة القوّة و السّمن للبدن.

أقول: قد زعم المسكين أنّ الآية مسوقة لبيان خاصّيّة الغذاء في الضّريع و أنّ

رطبه يصلح للإبل و يابسه لايصلح لها، و للإنسان أيضاً من حيث التغذية. و أعجب منه ما قيل: إنّه لمّا نزل قوله: «ليس لهم طعام إلاّ من ضريع» قال كبار قريش: إنّ الضريع يسمن منه إبلنا. فنزلت الآية ردّاً عليهم و تكذيباً لهم.

أقول: الآيات في سياق هذه الآية الكريمة في غذاء أهل النّار و شرابهم و لباسهم و ثيابهم كثيرة في القرآن. قال تعالى:

«إنّ شجرة الزقّوم* طعام الأثيم* كالمهل يغلي في البطون* كغلي الحميم* خذوه فاعتلوه إلى سواء الجحيم*. (الدّخان/٤٣-٤٧)

«و قل الحقّ من ربّكم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر إنّا أعتدنا للظّالمين ناراً أحاط بهم سرادقها و إن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب و ساءت مرتفقاً». (الكهف/٢٩)

«فالّذين كفروا قطّعت لهم ثياب من نار....». (الحج/١٩)

و هذه الآيات و نظائرها في مقام بيان تشديد العذاب و تهويل الأمر، و بيان أنّ العذاب في النّار بالغذاء و الشّراب و الثّياب أيضاً على نحو مدهش للعقول، و إبراز هوانهم على الله و انقطاع عواطفه و حنانه عنهم بالكلّيّة.

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ ﴿٨﴾ لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ﴿٩﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿١٠﴾ لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً ﴿١١﴾ فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ ﴿١٢﴾ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿١٣﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿١٤﴾ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴿١٦﴾ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾

قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ(٨)».

بيان: قال في القاموس ١٨٣/٤: (النعيم)...: الناعمة و المناعمة و المُنَعَّمَةُ -كمعظمة-: الحسنة العيش و الغذاء.... وثوب ناعم و كلام مُنَعَّم -كمعظم-: ليّن.

أقول: لمّا كان حسن العيش و الرفاه في النّعمة يوجب نضارة الوجه و انبساطه، و يكون أثر النعمة ظاهراً في الوجوه، نسب الناعمة إلى الوجوه. و المراد الأشخاص و النفوس. فإنّ الناعمة هي الأشخاص. قال تعالى:

«تعرف في وجوههم نضرة النعيم». (المطففين/٢٤)

و أمّا على كونه بمعنى اللّين، يكون المراد صباحة الوجه و حسن الجمال. لأنّ الله -سبحانه- يتفضّل عليهم بحسن الجمال فهم في زيّ الشّابّ الناعم.

و كلا الوجهين حقّ بحسب مقام الثبوت؛ إلّا أنّ الآية ظاهرة في إثبات الوجه الأوّل، بقرينة مقابلة الآية بالآيات الّتي بعدها. فإنّ قوله: «راضية» إنّما هي نعت و نسبة إلى الإنسان. و كذلك في الّتي بعدها، أي الاستقرار و التمكّن في الجنّة العالية.

قوله تعالى: «لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ (٩)».

أي: سعي الإنسان و تعبه و اجتهاده في الصّالحات و ما يوجب الفلاح و النجاح. و الظّاهر أنّ المراد نتيجة سعيه و ثمرته العذبة المباركة. و هي الجنّة و رضوان الله و كرامته.

قوله تعالى: «فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ(١٠)».

الظّاهر أنّ علوّها بحسب الشّأن و الدرجة. أمّا بحسب الشّأن، فإنّها دار كرامة و مقرّ صدق و مقعد حقّ عند مليك مقتدر؛ أعطاها -سبحانه- لأوليائه إكراماً، و اختارهم لجواره تشريفاً لاتبيد و لاتزول. و أمّا بحسب الدرجة، فإنّ لهم مزيداً و درجةً و ارتقاءً إلى مرتبة فوق الأولى. هذا بحسب مقام الثبوت. و أمّا بحسب مقام الإثبات و دلالة الآية الكريمة، فهي قابلة الانطباق لكلّ واحد منهما و لكليهما أيضاً. فالله -سبحانه- أعلم بحقيقة كلامه.

و أمّا العلوّ المكانيّ ـ كما في الكشّاف ـ فلم يعلم له وجه. و كذلك ما أورده في المجمع ٤٧٩/١٠، عن بعض المفسّرين أنّه قال: علوّ المكان و المنزلة. بمعنى أنّها مشرفة على غيرها و هي أنزه ما تكون. و الجنّة درجات بعضها فوق بعض؛ كما أنّ النار دركات.

أقول: الإشراف على منازل الغير و العلوّ الحسّيّ، لا يعدّ علوّاً على الإطلاق. و كم بناء عالٍ حسيٍّ أخسّ من بناء أسفل أحسن منه. بل العلوّ إنّما يتحقّق بحسب المنزلة الواقعيّة كمّاً و كيفاً، و بحسب موقع العطاء و مزيّة المؤمن و تفضيله على غيره. فلا محصّل لعلوّ المكان الحسّيّ و عدّها وجهاً ثانياً في مقابل علوّ الشرف و الجلالة.

قوله تعالى: «لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً (١١)».

ينصب «لاغية» بناءً على أنّه مفعول لقوله: «تسمع». و يرفع على قراءة «يسمع» ـ بالياء و بضمّها، أو بالتاء و ضمّها ـ على أنّه نائب الفاعل.

قال في المجمع ٤٧٩/١٠: «لا تسمع فيها لاغية»؛ أي: كلمةً ساقطةً لا فائدة فيها. و قيل: لاغية ذات لغوٍ. و قال في القاموس ٣٨٨/٤: و اللّغو و اللغا ـ كالفتى ـ: السَقَط و ما لا يُعتدّ به من كلام و غيره... و لغى في قوله ـ كسعى و دعا و رضي ـ لغاً و لاغيةً و ملغاةً: أخطأ. و كلمة لاغية أي فاحشة. فتحصّل أنّ اللّغو و اللّاغية، فعلاً كان أو قولاً، من أعمال الأراذال و السّفهاء. و الجنّة منازل الكرام الأحرار. فيستحيل بحسب السّنّة المقدّسة الإلهيّة أن يدخل فيها من لم يطهّر و لم يزكّ و لم يتزكّ قلباً و قالباً، قولاً و عملاً. و قد مدح الله أولياءه أنّهم منزّهون عن ارتكاب اللّغو في الدنيا الّتي هي موطن الابتلاء و الاعتبار و الاختبار، فضلاً عن الجنّة و موطن القدس و دار القرار. قال تعالى:

«و الّذين لا يشهدون الزور و إذا مرّوا باللّغو مرّوا كراماً». (الفرقان/٧٢)

«و الّذين هم عن اللّغو معرضون». (المؤمنون/٣)

«و إذا سمعوا اللّغو أعرضوا عنه و قالوا لنا أعمالنا و لكم أعمالكم سلام عليكم

لا نبتغي الجاهلين». (القصص/٥٥)

في البرهان ١٧٧/٣ عن الكليني مسنداً، عن أبي أيّوب قال:

نزلنا بالمدينة و أتينا أباعبدالله -عليه السّلام. فقال لنا: أين نزلتم؟ قال: قلنا: على فلان صاحب القيان. فقال: كونوا كراماً.
فو الله ما علمنا ما أراد به و ظننّا أنّه يقول: تفضّلوا عليه. فعدنا إليه فقلنا له: لاندري ما أردت بقولك: «كونوا كراماً». فقال: أما سمعتم اللّه -عزّ و جلّ- يقول في كتابه: «و إذا مرّوا باللّغو مرّوا كراماً»؟!

قال في المجمع ١٨١/٧: و قيل: هم الّذين إذا أرادوا ذكر الفرج، كنّوا عنه. عن أبي جعفر -عليه السّلام- و مجاهد.

فقوله تعالى: «لا تسمع فيها لاغيةً» الظّاهر أنّه نفي سماعها بنفي أصل وجودها. فإنّ الجنّة مقام طهارة و دار قدس؛ و هي أجلّ و أرفع من أن يوجد فيها من أهلها و سكّانها لاغية. فإنّ إذن الدخول فيها و التمكّن على مقاعد الكرامة، منوط و متوقّف على الطّهارة و التطهّر في الدنيا. قال تعالى:

«لا يسمعون فيها لغواً إلّا سلاماً و هم رزقهم فيها بكرةً و عشيّاً». (مريم/٦٢)
«لا يسمعون فيها لغواً و لا تأثيماً * إلّا قيلاً سلاماً سلاماً». (الواقعة/٢٥ و ٢٦)
«لا يسمعون فيها لغواً و لا كذّاباً». (النبأ/٣٥)

بيان: قد تقدّم تصريح القاموس من إطلاق اللّغو على كلّ ساقط من الكلام و غيره. فعليه لايبعد الأخذ بإطلاق قوله تعالى: «لاغية» و القول بأنّ المراد منها ما هو الأعمّ من القول و الفعل، حراماً كان أو مكروهاً. و من نعم الجنّة و لذائذها، أنّ المتجاورين بها أهل صداقة و صفاء. قال تعالى:

«و نزعنا ما في صدورهم من غلّ إخواناً على سررٍ متقابلين». (الحجر/٤٧)

قوله تعالى: «فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (١٢)».

المحصّل من كلام المفسّرين: إنّ المراد من العين الجنس. و الكلام بمنزلة أن

يقال: إنّ في هذه الجنّات عيوناً جاريةً. أي: في قصر كلّ واحد من أهل الجنّة عين جارية. و قيل: إنّ تلك العين الجارية من كلّ شراب يشتهيه.

أقول: هذه الآية لادلالة فيها أزيد من أنّ في كلّ جنّة عيناً جاريةً في مقابل الراكدة الواقفة. و أمّا القول بتزين تلك الجنان بهذه الأنهار و العيون، و بيان حقيقة تلك العيون أنّها من لبن أو عسل أو غيرهما، فليطلب من أدلّة أخرى.

قوله تعالى: «فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ (١٣)».

بيان: السّرر: جمع سرير؛ و هو معروف.

و قوله تعالى: «مرفوعة» إمّا بحسب الشّأن و الرتبة؛ مثل قوله تعالى: «في صحف مكرّمة* مرفوعة مطهّرة* بأيدي سفرة* كرام بررة». (عبس/١٣-١٦) أو مرفوعة بحسب الارتفاع الحسّي؛ مثل قوله تعالى: «و فرش مرفوعة». (الواقعة/٣٤).

في البرهان ٢٧٩/٤، عن الكلينيّ مسنداً، عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- عن أميرالمؤمنين -عليه السّلام- عن النبيّ -صلّى الله عليه و آله- في حديث في وصف الجنّة:

> .... فيها فرش مرفوعة بعضها فوق بعض، من الحرير و الديباج بألوان مختلفة. حشوها المسك و الكافور و العنبر. و ذلك قوله -عزّ و جلّ-: «و فرش مرفوعة».

أقول: لايبعد أنّ ظاهر السّياق في الآية المبحوثة بقرينة الّتي قبلها و الآيات الّتي بعدها، يقتضي أنّ المراد الارتفاع الحسّي.

قوله تعالى: «وَ أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ (١٤)».

في القاموس ١٣١/١: الكوب -بالضمّ-: كوز لاعروة له أو لاخرطوم له. ج: أكواب.

أقول: الظّاهر أنّها موضوعة في أطراف العيون و الأنهار.

قوله تعالى: «وَ نَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ (١٥)».

قيل: النمارق معناها الوسائد.

أقول: هذه النمارق مصفوفة؛ أي: منظّمة و مرتّبة.

قوله تعالى: «وَ زَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ (١٦)».

قال في مجمع البيان ٤٧٨/١٠: و الزّرابيّ البُسُط الفاخرة واحدتها زربيّةٌ.

تذكرة و بلاغ

الجنّة و دار الخلد و نعيمها و آلاؤها، قد أتى بها القرآن الكريم. و هي من نفائس علومه؛ و كلّ علومه نفسية باهرة. و قد كشف القرآن عن هذه الحقيقة الغيبيّة الخالدة. و قد منّ الله ـ سبحانه ـ بهذا القرآن على أوليائه و خلّصهم و نجّاهم بهذه البشارة عن الاضطراب و الوحشة و الحيرة؛ أي: الوحشة و الحيرة من خوف الفناء و الزوال و العدم. و صرّح في بشاراته و مواعده للمحسنين و المتّقين بالأمن الدائم و البهجة الباقية الدائمة.

و بالغ ـ سبحانه و تعالى ـ في وصف الجنّة و مدح نعيمها بأنواع من البيان البديع العجيب. و حثّ و رغّب في كسبها و السّعي في طلبها و دركها بالسّعي في كسب الفضائل و التحلّي و التجمّل بحلية التّقوى و الصّلاح. و حذّر و أنذر عن التلوّث بألواث الشّهوات الفانية الزائلة. و بشّر أولياءه و أحبّاءه بما يقرّ به عيونهم و يشفي به صدورهم، من إكرامه تعالى إيّاهم و حنانه و عواطفه عليهم، و أنّ هذه الجنّة ما أعطاهم الله ـ سبحانه ـ إيّاهم إلاّ إكراماً و إعظاماً و تشريفاً لهم. و هذه هي البهجة الكبرى و الغاية الحسنى.

و سمّى يوم الدخول في الجنّة يوم اللّقاء، بعناية شدّة يقينهم و معارفهم برؤية الإيمان و حقيقة اليقين و العرفان أبد الآبدين و لايحجبهم عنه ـ جلّ ثناؤه ـ و عن الابتهاج بمعرفة ذاته و معرفة كمالاته و نعوته. و في هذا قرّة عين المتّقين و غاية آمال الزّاهدين. و لَذكر الله أكبر و رضوانه أعظم، لو كانوا يعلمون؛ أي: ذكر الله تعالى أهلَ الذكر و رضاؤه تعالى عن أهل الرضا، أكبر و أعظم. و لنعم دار المتّقين. قال تعالى:

«و إذا رأيت ثَمّ رأيت نعيماً و ملكاً كبيراً». (الدهر/٢٠)

في البرهان ٤/٤١٥، عن الكليني مسنداً عن محمّدبن إسحاق المدنيّ، عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- في قوله -عزّ و جلّ-: «و اذا رأيت ثَمّ رأيت نعيماً و ملكاً كبيراً»:

يعني بذلك وليّ اللّه و ما فيه من الكرامة و النعيم. و الملك العظيم الكبير أنّ الملائكة من رسل الله -عزّ ذكره- يستأذنون عليه، فلا يدخلون عليه إلاّ بإذنه. فذلك الملك العظيم الكبير.

و قال: على باب الجنّة شجرة إنّ الورقة منها ليستظلّ تحتها ألف رجل من الناس....

و قال تعالى:

«و أُزلفت الجنّة للمتّقين غير بعيد* هذا ما توعدون لكلّ أوّاب حفيظ* من خشي الرّحمٰن بالغيب و جاء بقلب منيب* ادخلوها بسلام ذلك يوم الخلود* لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد». (ق/٣١-٣٥)

قوله تعالى: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ(١٧)».

بيان: افتتح -سبحانه- هذه السّورة المباركة بإبراز عدله و بيان سطوته و قهره على أعدائه و على المتمرّدين من أحكامه و أوامره. و حذّرهم و أنذرهم بالغاشية و شدائدها. و بشّر المؤمنين بالجنّة و نعيمها و لذائذها. ثمّ أخذ في الاستدلال بعجائب صنعه و بدائع أفعاله على وجوده و توحيده -جلّ ثناؤه.

و الظّاهر أنّ موقع هذا الاستدلال و وجهه هو التّوبيخ و العتاب على العصاة و المنكرين و تثبيت موقع الإنذار و التبشير أنّه وقع من أهله و وقع في محلّه.

و بعبارة أخرى: إنّ هذا الاستدلال ليس في مقام إثبات أمر مجهول و حقيقة مشكوكة، كي يستدلّ بهذه الآيات في تحصيل العلم و العرفان؛ و لا في مقام تعليم الجاهلين و تنبيه الشّاكّين، ليستدلّ بها في تعليمهم و إثبات ما كان مجهولاً و مشكوكاً عندهم. بل هو توبيخ و عتاب و احتجاج على المعاندين، و تذكرة و تنبيه للغافلين، و تأييد و تثبيت للمؤمنين و العارفين. و إنّ هذا الكفر و العصيان ليس إلاّ

من باب التجاهل و التسامح في ناحية الحقّ و العلم و استخفافاً لمقام المعرفة و الحقيقة؛ لوضوح الأمر و سطوع البرهان، لو كانوا يعقلون.

و الاستفهام للتّوبيخ و العتاب، على ما ذكرناه في صدر البيان. و ذكر المفسّرون في تفسير المقام وجوهاً مختلفةً في شأن خلقة الإبل و كيفيّة تدبير صنعها. و ظاهر كلماتهم أنّ هذه الوجوه كلّها واردة في مرحلة الاستدلال و الاحتجاج في الآية الكريمة. و نحن نلخّصها لك في ضمن وجوه:

الأوّل: إنّ الإبل سفينة للبراري و الصحاري. خلقها تعالى قويّةً شديدة الطّاقة لحمل الأثقال و الرّكوب في الأسفار و المفاوز و الجبال. فتبرك و تشدّ عليها الأحمال، و تركب و تقوى للنهوض و القيام، مع عظيم جثّتها و ثقل حملها. و هذه القوّة على النهوض و القيام من طول عنقها و طور خلقتها.

الثاني: حسن خلقه؛ حيث خلقها تعالى ذلولاً مع شدّة قوّتها و عظيم جثّتها، و تسخيرها للبشر لاتستعصي على البشر و لاتمتنع عليه؛ إن انقيدت انقادت، و إن استنيخت على صخرة استناخت، و لو قادها صبيّ أو إنسان ضعيف، لاتمتنع عليه، فتبرك و يشدّ عليها حملها و يركبها.

الثالث: قناعتها بشيء من الغذاء اليسير و العلف فإنّها ترعى بما تجد في الصحراء من دون احتياج أحياناً إلى التغذية من مال مالكه، و تكتني بشيء من أقسام العلف دون ما يكتني به الفرس و البغل و الحمار، و شدّة مقاومتها في الأسفار بالمشاقّ، و خاصّةً طول طاقتها بالعطش و الجوع. و لعلّ هذه المقاومة داخلة في الوجه الأوّل.

الرابع: من حيث بركتها و استفادة المالك منها؛ مع قلّة مؤونتها و نفقتها، و كثرة معونتها من حيث جرّ الأثقال و الأحمال و الركوب و الاستفادة من لبنها و صوفها و لحمها و نتاجها. و لاشيء من المراكب و الحمولة بمنزلة الإبل، من حيث الفائدة و البركة. و لذا قيل: إنّ الإبل من أنفس أموال العرب و أنفعها.

أقول: ما ذكروه في شأن الإبل لاريب فيه بحسب مقام الثبوت؛ إلاّ أنّ الظّاهر أنّ موضع الاستدلال و الاحتجاج هو الوجه الأوّل و الثاني، و إن كان

جميع ما ذكروه من جلة الآيات و العلامات. و وجه ذلك: إنّ وجه الاستدلال في عجيب التدبير و بديع الصّنع في خلقها من حيث الاستفادة المترتّبة على هذه الخلقة الخاصّة. و أمّا غير ذلك من الخيرات و البركات، فيشترك فيه غيرها من خلقه تعالى من الانتفاع و الاستفادة.

في البحار في الحديث المشهور بتوحيد المفضّل عن الصّادق ـعليه السّلامـ قال:

«و البعير لايطيقه عدّة رجال لو استعصى، كيف كان ينقاد للصبيّ؟!»

أقول: فالمتحصّل في المقام: إنّ المتيقّن من مورد الاعتبار و الاستدلال، هو الوجه الأوّل، و على وجه قريب الثاني أيضاً. و غيرهما من الوجوه، و إن كان آيةً أيضاً، إلاّ أنّه مشترك بينها و بين غيرها من الأنعام؛ كما في قوله تعالى:

«و إنّ لكم في الأنعام لعبرةً نسقيكم ممّا في بطونه من بين فرث و دم لبناً خالصاً سائغاً للشّاربين». (النحل/٦٦)

إلاّ أنّه خارج عن كيفيّة الخلق الّذي هو وجه العبرة و الاستبصار في هذه الآية. فالإبل مثل السّماء و الجبال آية من آيات التدبير و الصنع الحكيم. فلا إشكال في الاستدلال بآية من الآيات الصّغار في رديف آية من الآيات الكبار مثل النملة و الفيل. فلا حاجة إلى التكلّف في تحصيل المناسبة بين الإبل و السّماء و الجبال و الأرض، سيّما إذا كانت من أوضح الآيات المناسبة لأفكار العامّة.

قوله تعالى: «وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (١٨)».

بيان: البحث المناسب هو البحث عن حقيقة السّماء و معنى رفعها؛ إلاّ أنّ المفسّرين قد اكتفوا في المقام بالبحث عن كونها آيةً و علامةً فقط. و لهم العذر المشروع في ذلك. فإنّ المفسّرين من أهل السنّة ليس لهم سبيل إلى ذلك، لعدم الدليل عندهم من السنن النبويّة. و أمّا الخاصّة، فالروايات عن النّبيّ و عن أئمّة أهل البيت ـعليهم السّلامـ و إن كانت كثيرةً في جوامع أخبارهم، إلاّ أنّ هذه المسألة من أغمض المسائل الطبيعيّة؛ و البحث عنها، يحتاج إلى فحص بالغ و تعب في تنقيح

المباحث المتعلّقة بها؛ و المدارك الّتي يدور البحث عليها، فيصعب الخروج عن عهدتها و إيفاء حقّها و كسب النظر فيها. و ها أنا أسوق إليك نماذج من مداركها. و إكمال ذلك و كسب النظر موكول إلى محلّ آخر و مجال واسع.

قال تعالى:

«أأنتم أشدّ خلقاً أم السّماء بناها * رفع سمكها فسوّاها * و أغطش ليلها و أخرج ضحاها * و الأرض بعد ذلك دحاها * أخرج منها ماءها و مرعاها * و الجبال أرساها». (النازعات/٢٧ـ ٣٢)

في نور الثقلين ٥/ ١ ٥٠، عن روضة الكافي مسنداً عن محمّد بن عطيّة، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ أنّه قال لرجل من أهل الشّام:

«و كان الخالق قبل المخلوق. و لو كان أوّل ما خلق من خلقه الشّيء من الشّيء، إذاً لم يكن له انقطاع أبداً و لم يزل اللّه إذاً و معه شيء و ليس هو يتقدّمه. و لكنّه كان إذ لا شيء غيره. و خلق الشيء الّذي جميع الأشياء منه. فجعل نسب كلّ شيء إلى الماء. و لم يجعل للماء نسباً يضاف إليه.
و خلق الريح من الماء ثمّ سلّط الريح على الماء. فشقّقت الريح متن الماء حتّى ثار من الماء زبد على قدر ما شاء أن يثور. فخلق من ذلك الزبد أرضاً بيضاء نقيّةً ليس فيها صدع و لا ثقب و لا صعود و لا هبوط و لا شجرة. ثمّ طواها فوضعها فوق الماء.
ثمّ خلق اللّه النّار من الماء. فشقّقت النّار متن الماء حتّى ثار من الماء دخان على قدر ما شاء اللّه أن يثور. فخلق من ذلك الدخان سماءً صافيةً نقيّةً ليس فيها صدع و لا ثقب. و ذلك قوله: «و السّماء بناها * رفع سمكها فسوّاها * و أغطش ليلها و أخرج ضحاها».
قال: و لا شمس و لا قمر و لا نجوم و لا سحاب. ثمّ طواها فوضعها فوق الأرض. ثمّ نسب الخلقتين[1] فرفع السّماء قبل دحو الأرض. فذلك قوله

---

(١) في روضة الكافي/ ٩٤: الخليقتين.

-عزّ ذكره-: «و الأرض بعد ذلك دحاها». يقول: بسطها.»

في البحار ٨٨/٥٨: العلل و العيون و الخصال في خبر الشّامي عن أمير المؤمنين -عليه السّلام- أنّه سأله: ممّ خلق السّموات؟ قال: من بخار الماء. و سأله عن سماء الدنيا ممّا هي. قال: من موج مكفوف.

و فيه /١٠٤، عن حبّة العرني قال: سمعت عليّاً -عليه السّلام- ذات يوم يحلف: «و الّذي خلق السّماء من دخان و ماء.»

قال تعالى:

«أولم ير الّذين كفروا أنّ السموات و الأرض كانتا رتقاً ففتقناهما و جعلنا من الماء كلّ شيء حيّ أفلا يؤمنون». (الأنبياء/٣٠)

«ثمّ استوى إلى السّماء و هي دخان فقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين* فقضاهنّ سبع سموات في يومين و أوحى في كلّ سماء أمرها». (فصلت/١١ و ١٢)

أقول: قد تقدّمت الرواية عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- أنّ الله خلق كلّ شيء من الماء و جعل نسب كلّ شيء إليه و لم يجعل للماء نسباً إلى شيء.

في نور الثقلين ٥٤١/٤، عن روضة الكافي مسنداً عن محمّدبن مسلم قال: قال لي أبوجعفر -عليه السلام-:

«كان كلّ شيء ماءً. و كان عرشه على الماء. فأمر -جلّ و عزّ- الماء فاضطرم ناراً. ثمّ أمر النار فخمدت. فارتفع من خمودها دخان. فخلق السّموات من ذلك الدخان. و خلق الأرض من الرماد.»

أقول: تقدّم في حديث محمّدبن عطيّة أنّ الأرض خلقها تعالى من زبد الماء.

و فيه /٥٣٩ و ٥٤٠، عن عليّ بن إبراهيم مسنداً عن أبي‌بكر الحضرميّ، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- قال:

خرج هشام‌بن عبدالملك حاجّاً و معه الأبرش الكلبيّ. فلقيا أباعبدالله -عليه السّلام- في المسجد الحرام. فقال هشام للأبرش: تعرف هذا. قال:

لا. قال: هذا الّذي تزعم الشيعة أنّه نبيّ من كثرة علمه. فقال الأبرش: لأسألنّه عن مسألة لا يجيبني فيها إلاّ نبيّ أو وصيّ نبيّ. فقال هشام: وددت أنّك فعلت ذلك.

فلقي الأبرش أباعبداللّه -عليه السّلام- فقال: يا أباعبداللّه، أخبرني عن قول اللّه: «أو لم ير الّذين كفروا أنّ السموات و الأرض كانتا رتقاً ففتقناهما» بما كان رتقهما؟ و بما كان فتقهما؟

فقال أبوعبداللّه -عليه السّلام-: يا أبرش، هو كما وصف نفسه: «و كان عرشه على الماء» [هود/٧] و الماء على الهواء. و الهواء لا يحدّ. و لم يكن يومئذ خلق غيرهما. و الماء يومئذ عذب فرات. فلمّا أراد أن يخلق الأرض، أمر الرّياح. فضربت الماء حتّى صار موجاً. ثمّ أزبد فصار زبداً واحداً. فجمعه في موضع البيت. ثمّ جعله جبلاً من زبد. ثمّ دحا الأرض من تحته. فقال اللّه -تبارك و تعالى-: «إنّ أوّل بيت وضع للنّاس للّذي ببكّة مباركاً». [آل عمران/٩٦]

ثمّ مكث الربّ -تبارك و تعالى- ما شاء. فلمّا أراد أن يخلق السّماء، أمر الرياح فضربت البحور حتّى أزبدتها. فخرج من ذلك الموج و الزبد من وسطه دخان ساطع من غير نار. فخلق منه السّماء....

أقول: هذا قليل من كثير من الآيات و الروايات الواردة في خلق السّماء على النحو الكلّيّ و الإجمال. و هذا القليل يكفينا. و بسط الكلام و تفصيل القول فيها على عهدة الباحث الخبير. و ملخّص هذه الّتي أوردناها في المقام أنّ الله تعالى خلق السماء من الدخان الثائر من الماء و من بخار الماء و من الموج المكفوف. و الظّاهر أنّ جميعها يرجع إلى أصل واحد بالإجمال و التفصيل؛ إلاّ أنّ رواية الحضرميّ مخالفة لرواية ابن عطيّة عن الباقر -عليه السّلام. و ظاهر الآية في النازعات أنّ دحو الأرض بعد رفع السّماء. و رواية الحضرميّ تدلّ على أنّ دحو الأرض قبل رفع السماء. و لعلّ هذا الاختلاف الجزئيّ و نظائره يرتفع عند إرجاع المجملات إلى المفصّلات و المتشابهات إلى المحكمات.

و في الآية الكريمة توبيخ و تشنيع للّذين لم يتفكّروا و لم يتدبّروا في رفع السماء و بنائها و كيف أمسكها بلا عمد يرونها و ممّ خلقها و سوّاها. ففيها آيات و بيّنات لقوم يتفكّرون. و الله العالم.

قوله تعالى: «و إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (١٩)».

بيان: التعبير بالنصب فيه إشعار بتحكيم هذه الجبال و الصّخور في أعماق الأرض. قال تعالى:

«و الأرض مددناها و ألقينا فيها رواسي و أنبتنا فيها...». (الحجر/١٩)

«و هو الّذي مدّ الأرض و جعل فيها رواسي و أنهاراً». (الرعد/٣)

«و ألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم و أنهاراً و سبلاً لعلّكم تهتدون». (النحل/١٥)

«و جعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم و جعلنا فيها فجاجا سبلاً...». (الأنبياء/٣١)

«أمّن جعل الأرض قراراً و جعل خلالها أنهاراً و جعل لها رواسي». (النمل/٦١)

بيان: الميدان: الحركة و الميل و الاضطراب. و الراسي بمعنى الثابت. في القاموس: ٣٣٧/٤: رسا رسواً و رسوّاً: ثبت.

و قوله: «أن تميد بهم» مفعول له للفعل الّذي تقدّم. أي: كراهة أن تميد بهم أو تميد.

في الخطبة الأولى من النهج عن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ قال:

«...فطر الخلائق بقدرته. و نشر الرّياح برحمته. و وتّد بالصّخور ميدان أرضه.»

قال الشّيخ محمّد عبده في تفسير المقام: الميدان: الحركة. و وتد ـ بالتخفيف و التشديد ـ أي: ثبت. أي: سكن الأرض بعد اضطرابها بما يرسخ من الصّخور الجامدة في أديمها. و هو يُشعر إلى أنّ الأرض كانت مائرةً مضطربةً قبل جمودها.

أقول: لا يخفى ما فيه من الضّعف. فإنّ ميدان الأرض و مورانها في مرتبة

نداوتها قبل جمودها، أجنبيّة عن اضطرابها و ميدانها في مرتبة جمودها. و إنّما أسكنها الله ـ تعالى شأنه ـ اضطراب حركاتها و ميدانها بما ألقى عليها هذه الجبال الرّاسية.

في النهج ٣٢٨/ الخطبة ٢١١ قال ـ عليه السّلام ـ:

«و كان من اقتدار جبروته و بديع لطائف صنعته، أن جعل من ماء البحر الزاخر المتراكم المتقاصف يبساً جامداً.

ثمّ فطر منه أطباقاً ففتقها سبع سموات بعد ارتتاقها. فاستمسكت بأمره و قامت على حدّه. و أرسى أرضاً يحملها الأخضر المثعنجر و القمقام المسخّر؛ قد ذلّ لأمره و أذعن لهيبته و وقف الجاري منه لخشيته و جبل جلاميدها و نشوز متونها و أطوادها فأرساها فى مراسيها و ألزمها قراراتها فمضت رؤوسها في الهواء و رست أصولها في الماء. فأنهد جبالها عن سهولها. فأساخ قواعدها في متون أقطارها و مواضع أنصابها. فأشهق قلالها. و أطال أنشازها. و جعلها للأرض عماداً. و أرّزها فيها أوتاداً. فسكنت على حركتها من أن تميد بأهلها، أو تسيخ بحملها، أو تزول عن مواضعها. فسبحان من أمسكها بعد موجان مياهها، و أجمدها بعد رطوبة أكنافها، فجعلها لخلقه مهاداً و بسطها لهم فراشاً، فوق بحر لجّيّ راكد لا يجري و قائم لا يسري، تكركره الرّياح العواصف و تمخضه الغمام الذوارف. إنّ في ذلك لعبرةً لمن يخشى.»

بيان: قال في القاموس ٣٩/٢: «زخر البحر ـ كمنع ـ زخراً و زخوراً و تزخّر: طَمَى و تملأ.» و المتقاصف بمعنى المتراحم المتدافع المزاحم.

قال عبده ١٩١/٢: و ليس المراد من البحر هذا الّذي نعرفه؛ و لكن مادّة الأجرام قبل تكاثفها. و إنّما كانت مائرةً مائجةً أشبه بالبحر بل هي بحر أعظم.

قوله ـ عليه السّلام ـ: «يبساً جامداً.»

أقول: الظّاهر أنّه إشارة إلى المراتب المتأخّرة من تحوّلات الماء من هذا البحر المتراكم المتقاصف. أي: بعد كونه ماءً، ثمّ صار بعض منه بعوامل أحدثها تعالى فيه

زبداً و قسم منه دخاناً. و كان هذا الجامد اليابس متلاصقاً مرتوقاً. فخلق تعالى منه سبع سموات مفتوقة. كما هو صريح قوله -عليه السّلام-: «ثمّ فطر منه أطباقاً ففتقها بعد ارتتاقها.»

قوله -عليه السّلام-: «فاستمسكت بأمره...»؛ أي: صارت هذه الأطباق بعد ما خلقها و فتقها ثابتةً و قائمةً بأمره. قال عبده: فاستمسكت بأمر الله التكوينيّ.

أقول: ظاهر قوله تعالى: «ثمّ استوى إلى السّماء و هي دخان فقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين* فقضاهُنّ سبع سموات...». (فصلت/١١و١٢) أنّ السّماء و الأرض أذعنتا لطاعته و أجابتا لدعوته طائعين غير مكرهين. و إشباع البحث موكول إلى محلّ آخر. و الله أعلم بأسرار خليقته.

و قوله -عليه السّلام-: «و قامت على حدّه.» الظّاهر أنّ الضّمير راجع إلى الأمر. أي: قامت و استقامت على حدود الأمر الإلهيّ و تقديره الحكيم. و الظّاهر أنّ الفرق بين الاستمساك بالأمر و قيامها على حدّ الأمر، أنّ الأوّل متكفّل لحيث الإيجاد و التكوين، و الثاني انطباقه على حدود الأمر الإلهيّ و تدبيره الحكيم و تقديره الباهر و إتقان صنعه وجودة نظامه -جلّ مجده- ايجاداً و إبقاءً.

قال -عليه السّلام- في الخطبة الأولى -بعد شرحه التحوّلات الواردة على هذا الماء من هذا البحر الزاخر-:

> «...فسوّى منه سبع سموات جعل سفلاهنّ موجاً مكفوفاً، و عليا هنّ سقفاً محفوظاً و سمكاً مرفوعاً، بغير عمد يدعمها و لا دسار ينظمها. ثمّ زيّنها بزينة الكواكب و ضياء الثواقب. و أجرى فيها سراجاً مستطيراً و قمراً منيراً.»

قوله -عليه السّلام-: «و أرسى أرضاً يحملها الأخضر...» الضّمير في «يحملها» راجع إلى الأرض. و «الأخضر» صفة للبحر بقرينة ما يأتي من الكلام.

و المثعنجر: معظم الماء من البحر و أكثره. و في القاموس ٣٩٦/١: المثعنجر

ـبفتح الجيمـ: وسط البحر و ليس في البحر ماء يشبهه.

أقول: الظاهر أنّ قوله: «و ليس في البحر...»؛ أي: من حيث الكثرة و السّعة.

و في القاموس ١٦٩/٤: القمقام ـيضمّـ: السيّد، و الأمر العظيم، و البحر، و العدد الكثير أو معظمه.

فوصف ـعليه السّلامـ هذا البحر من حيث لونه بالأخضر، و من حيث كثرته بالمثعنجر، و من حيث إذعانه لحمل الأرض بالمسخّر بتسخير الله ـسبحانهـ إيّاه لحمل هذا الجرم الكبير و الحمل الثقيل. فسبحانه من إله ما أعلمه و ما أقدره! فخلاصة القول: إنّ الله ـسبحانهـ سخّر هذا البحر لحمل هذه الأرض.

قوله ـعليه السّلامـ: «قد ذلّ لأمره...»؛ يعني: البحر المتقاصف قد انقاد لأمره تعالى لحمل هذا الجرم العظيم و أذعن لهيبته و وقفت الأمواج المائرة الجارية لخشية ربّ العالمين. إذ لو كانت هائجةً سائلةً، لما استقرّت عليه الأرض المهاد. قال عبده في شرحه ١٩٢/٢: و حمله للأرض، إحاطته بها كأنّها قارّة فيه.

أقول: كلامه لايخلو من وجه. فالظّاهر أنّه يريد من البحر الحامل للأرض الموج المحيط بها من الهواء. فإنّ الهواء ماء متكاثف. أي: يحملها بالتدبير الإلهيّ و السرّ الّذي أودعه ـسبحانهـ فيه و بكلمة قامت بها السموات و الأرضون.

أقول: و لايبعد أن يقال: إنّ الله يمسك الأشياء بعضها ببعض و ينتهي بالآخرة إلى البحر الأعظم و هو المرسى و المحلّ و المكان لجميع ما خلق منه بالتكاثف و بعروض الأعراض عليه. و قد تقدّم أيضاً في الرّواية عن الباقر ـعليه السّلامـ:

«... فخلق من ذلك الزبد أرضاً بيضاء نقيّة... ثمّ طواها فوضعها فوق ذلك الماء.»

أقول: الكلام في الحديث المذكور بعينه هو الكلام في الخطبة المباركة.

قوله ـعليه السّلامـ: «و جبل جلاميدها»؛ أي: صخورها. و لعلّ التّعبير

بجبل دون خلق لأنّ الخلق بمعنى التقدير و العناية في جبل أي صيّر الماء بعد طيّ تحوّلات بأمره تعالى صخوراً صلبةً.

قوله ـ عليه السّلام ـ: «و نشوز متونها». النّشز: المكان المرتفع. و الجمع: النشوز. و «متونها» ما صلب من الأرض و الصخور و الجبل أيضاً. يعني: خلق تعالى الصّخور و الأراضي الصّلبة و الجبال.

قوله ـ عليه السّلام ـ: «فأرساها»؛ أي: أثبتها في مراكزها فأحكمها فيما ينبغي أن يكون محلًّا لها.

قوله ـ عليه السّلام ـ: «و ألزمها في قراراتها»؛ أي: في مقرّها بحيث لا ينفكّ عنه و لا يتردّى.

قوله ـ عليه السّلام ـ: «ورست أصولها في الماء»؛ أي: استحكمت أصول هذه الجبال و أعراقها في الماء. و لعلّ المراد من الماء هي المياه الّتي في أعماق الأرض الّتي تنشقّ عنها العيون و الأنهار الكبار و الصّغار. و لو كان المراد من الماء هو البحر الزّاخر، فلا محالة تكون أصول كلّ واحد واحد من الجبال منتهية إلى الصفحة الأخرى من الأرض كي تكون متّصلة إلى البحر من جميع جوانب الأرض. و على كلا الوجهين يدفع هذا البيان ما قيل: إنّ الجبال تتكوّن من الأرض لعوامل طبيعيّة بمرور الزمان فيصير السهل جبلاً و الجبل سهلاً.

و الظّاهر أنّه لا بأس بالالتزام بهذه الفرضيّة في التلال الصغار، أمّا الجبال الأصيلة الّتي روعي وجودها في انتظام أحوال الأرض و أوضاعها و مصالح العباد و منافعهم، فلا دليل لهم في ذلك إلّا حدسيّاتهم. و الأرض خلقت حين ما خلقت مع جبالها و مصبّ مياهها و غيرها ممّا لا مناص عنه بالنسبة إلى الغايات الّتي خلقت لأجلها.

و ما تقدّم من بعض الروايات أنّها خلقت و لا صعود و لا هبوط، لا ينافي هذه الخطبة المباركة. فلعلّ ذلك كان يوم مورانها و ميدانها حتى ألقى تعالى فيها الرواسي كي لا تميد بأهلها و لا تسيخ بحملها و غيرها من الحكم و المصالح.

قوله ـ عليه السّلام ـ: «فأنهد»؛ أي: رفع.

قوله ـعليه السّلامـ: «فأساخ قواعدها»؛ أي: رسبها. يقال: ساخت قوائم الدابّة في الأرض؛ أي: رسب فيها. و ساخت الأرض به؛ أي: خسفت بجميعه.

قوله ـعليه السّلامـ: «في متون أقطارها و مواضع أنصابها.»

أقول: لمّا بيّن ـعليه السّلامـ أنّ الجبال رست أصولها في الماء و مضت رؤوسها في الهواء، أراد أن يبيّن الأرض الّتي تستعدّ أن تنصب الجبال فيها و توضع عليها فقال: «في متون أقطارها»؛ أي المواضع الصّلبة من الأرض، أو من الجبال أيضاً. فإنّ المواضع الّتي تستقرّ عليها الجبال، جزء من الأرض و من الجبال أيضاً. و يصحّ إرجاع الضمير في «متون أقطارها» إلى الجبال أيضاً بهذه العناية.

قوله ـعليه السلامـ: «و مواضع أنصابها» عطف على «متون أقطارها». و المعنى: أساخ قواعد الجبال و بنيانها في المواضع الصلبة من أقطار الأرض. و على هذه المواضع الصلبة نصبت الجبال. لقد أشار ـعليه السلامـ أنّ الأراضي الرخوة و الأراضي الّتي تضطرب و تمور و ما تصلّب بعد، لاتصلح أن تستقرّ عليها الجبال كي تستقرّ باستقرارها الأرض أيضاً.

قوله ـعليه السّلامـ: «فأشهق قلالها»؛ أي: رفع رؤوس الجبال إلى الهواء.

قوله ـعليه السّلامـ: «و أطال أنشازها». الظّاهر أنّ الضّمير راجع إلى الجبال. و المعنى ارتفاع رؤوس الجبال إلى السّماء أو امتداد سلسلة الجبال إلى أكناف الأرض و جوانبها شرقاً أو غرباً، شمالاً أو جنوباً أو غيرها. و القول بأنّ الضّمير راجع إلى الأرض، ضعيف جدّاً.

قوله ـعليه السّلامـ: «و أرزها»؛ أي: أحكمها و أثبتها في الأرض، فجعل هذه الجبال أوتاداً للأرض.

قوله ـعليه السّلامـ: «فسكنت»؛ أي من الميدان و الاضطراب.

قوله ـعليه السّلامـ: «على حركتها»؛ أي: مع حركتها الخاصّة بها طبق السنّة المقرّرة الإلهيّة. قال في المغني ۱۹۰/۱ في ذكر معاني على: «الثاني: المصاحبة؛ كمع.» و الظّاهر أنّ هذه الحركة هي الّتي تترتّب و تنتظم عليها الفصول و اللّيل و النّهار.

قوله ـعليه السّلامـ: «أن تميد بأهلها» مفعول له لقوله ـعليه السّلامـ: «سكنت». أي: لئلا تميد بأهلها.

قوله ـعليه السّلامـ: «أو تسيخ بحملها»؛ أي: ما يحملها من أصناف الخلق من الجنّ و الإنس، و ما هيّأه ـسبحانهـ لمعاشهم و بقائهم. و قد ذكرنا أنّ ساخ إذا استعمل مع في تفيد معنى رسب و دخل؛ و إذا استعمل مع الباء تفيد معنى خسف.

قوله ـعليه السّلامـ: «أو تزول عن مواضعها»؛ أي: تتحوّل و تتردّى. و فيه إشارة إلى أنّ الأرض لها مواضع و مدارات متعدّدة.

قوله ـعليه السّلامـ: «فسبحان» مصدر ـمثل غفرانـ منصوب بفعل من جنسه مضاف إلى فاعله. و معناه تنزيه الله تعالى عن جميع الأحكام الواردة على خلقه و يستحيل أن تنسب إلى خالقه من دون استثناء شيء منها. و كذلك تقديس أفعاله و صنعه و سنّته عن جميع اللّغو و العبث.

قوله ـعليه السّلامـ: «و أمسكها»؛ أي: الأرض من اضطرابها.

قوله ـعليه السّلامـ: «بعد موجان مياهها». الظّاهر أنّ المراد من المياه، هي الّتي بقيت في أطرافها و جوانبها. بعد أن تحوّلت من كونها زبداً أو صارت إلى صورة الأرض. و يشهد على ذلك قوله ـعليه السّلامـ: «و أجدها بعد رطوبة أكنافها» أي: جوانبها و أطرافها. قال في القاموس ۱۹۸/۳: و أنت في كنف الله ـمحرّكةـ في حرزه و ستره. و هو الجانب و الظلّ و النّاحية.

قوله ـعليه السّلامـ: «و بسطها لهم فراشاً.» شبّه ـعليه السّلامـ الأرض بفراش النوم و الجلوس و الاتّكاء من سكون النّاس و الطمأنينة فيها. و التعبير بالبسط، لا ينافي القول بكرويّة الأرض و حركتها. فإنّ العناية غير العناية.

قوله ـعليه السّلامـ: «فوق بحر لجّي.» الظّرف متعلّق بجعل أو بسط. و اللّجّي منسوب إلى اللّجّة؛ و هو المعظم من ماء البحر و مركزه.

قوله ـعليه السّلامـ: «راكد لايجري.» صفة للبحر. أي: ركدت أمواجه و وقف هيجانه بالتّدبير العمديّ الإلهيّ و بالسرّ الحافظ من الموجان.

قوله ـعليه السّلامـ: «و قائم لا يسري.» الظّاهر أنّ المراد من «قائم» أي: ثابت. و السّري: السّير في اللّيل كلّها. قال في القاموس ۳۴۳/۴: السري ـكالهدي ـ: سير عامّة اللّيل.... و «أسرى بعبده ليلاً» تأكيد. أو معناه: سيّره. و السّرّاء ـ كشدّاد ـ: الكثير السُّرَى. و السارية: السّحاب يسري ليلاً.

أقول: الظّاهر أنّ السري أعمّ من السّير. إذ هو ينطبق على جري الماء و الهواء بخلاف السّير المتعارف.

قوله ـعليه السّلامـ: «تكركره الرياح العواصف»؛ أي: تردّده.

قوله ـعليه السّلامـ: «تمخضه الغمام الذّوارف.» المخض: الحركة. أي: تحريك اللّبن ليأخذ زبده. و ذوارف: جمع ذارفة؛ أي: سائلة دمعه.

أقول: لم أعثر على أنّ المراد من هذا البحر اللّجيّ الّذي بسط الله الأرض فوقه فراشاً لخلقه، هل هو البحر المثعنجر الّذي تقدّم الكلام فيه، أو المراد منه حقيقة أخرى. و الله أعلم بأسرار خليقته.

و في النّهج، الخطبة ۹۱/، عن أمير المؤمنين ـعليه السّلامـ في ذيل خطبة جليلة تسمّى بخطبة الأشباح:

«... و عدّل حركاتها بالرّاسيات من جلاميدها و ذوات الشناخيب الشّمّ من صياخيدها. فسكنت من الميدان لرسوب الجبال في قطع أديمها....»

بيان: الشّناخيب: رأس الجبل. و الشّمّ: المرتفع. و الصّخود: الصّخرة الشّديدة.

أقول: قد تبيّن من هذه الآيات الكريمة و الروايات المباركة على نحو الإجمال سنّته تعالى في رفع السّماء و نصب الجبال و سطح الأرض. و تفصيل ذلك موكول إلى بسط الكلام و إيراد جميع الآيات و الروايات الراجعة إلى ذلك الشّأن.

فإن قلت: إنّ قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» مسوق لتوبيخ المنكرين على عدم تفكّرهم و نظرهم نظر عبرة و استبصار في كيفيّة خلقه

هذه الأجرام الكبيرة. و فعله تعالى لا كيف له. فكيف أُمروا بالتدبّر و النظر في كيفيّة ما لا كيف له و قد ورد التصريح بذلك و المنع عن النظر فيه؟!

قلت: مورد النظر و الاعتبار في هذه الآيات و غيرها المسوقة على هذا النسق، هو الخلق بمعناه الاسم المصدريّ و الأعيان الموجودة و مشاهدة ما أحكمه تعالى و أتقنه في صنعه و نظمه فيها من الآيات و البيّنات ما يناله العالم بعلمه و ما يعرفه الجاهل أيضاً بوضوح براهينه و سطوح أنواره.

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ ﴿٢٤﴾ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴿٢٦﴾

بيان:

الحصر في قوله تعالى: «إنّما أنت مذكّر» حصر إضافيّ. فإنّ له ـ صلّى الله عليه و آله ـ شؤوناً خطيرةً و مناصب جليلةً حسب إيفاء وظائف الرسالة و النبوّة، لا التذكير فقط. و مورد التذكير في هذه الآية الكريمة و ما في سياقها من الآيات هو التذكير بصانع العالم و قيّومته و بكمالاته و نعوته ـ جلّ مجده و ثناؤه ـ الّتي يعرفونها بالمعرفة الفطريّة الضّروريّة البسيطة.

توضيح و تفصيل في معنى التذكرة و التذكير الوارد في القرآن الكريم

القرآن الكريم قد سلك في هذا الباب مسلكاً جديداً و طوراً حديثاً ما سبقه بها أحد. و أتى بأنواع من البيانات المختلفة المتنوّعة في التذكرة و الإرشاد في كلّ واحد واحد من آيات الآفاق و الأنفس و مواهبه و آلائه و بأنواع من سننه

و صنعه في عباده و في خلقه ـ فهو الّذي يميت و يُحيي، و يطعم و يسقي، و يُفقر و يغني، و يرفع و يضع، و ينصر و يخذل، و يذلّ و يعزّ، و يضلّ و يهدي، و يكرم و يهين ـ و بأنواع من كراماته و حنانه على أوليائه المحسنين و بسطواته و نقماته على المتمرّدين و العاصين.

و في هذا الباب أبواب كثيرة من المعارف الضّروريّة الممكن نيلها لكلّ أحد بالتّذكر إذا ألقى السّمع و أتى ربه بقلب سليم. قال تعالى:

«و لقد يسّرنا القرآن للذّكر فهل من مدّكر». (القمر/١٥)

و هذه السّنّة القيّمة المباركة للقرآن ليست من باب البرهان الاصطلاحي؛ أي: الوصول إلى التّصوّرات النظريّة المجهولة بالتصوّرات الضروريّة. و إشباع البحث في ذلك موكول إلى محلّ آخر.

و من موارد التذكرة و الإرشاد في القرآن الكريم الأحكام المعلومة بالعقل و بعبارة أخرى المستقلّات العقليّة في اصطلاح الفقهاء من المحرّمات الذاتيّة و الفرائض الذاتيّة. فالأوّل مثل الكفر بالله في مرتبة معرفته تعالى عناداً. و الثاني مثل الإيمان بالله و التسليم لأمره و نهيه بعد معرفته تعالى. و منها المحسّنات؛ مثل حسن الإحسان و غيره من الفضائل و المكارم. و منها المقبّحات؛ كارتكاب فضول القول و غيره من الرذائل.

و هذه الحرمة و الوجوب، و هذا الحسن و القبح، ذاتيّة لهذه الأفعال، ليست بجعل جاعل و تشريع شارع. و الكاشف عنها العقل. و هذا باب واسع و ناحية عظيمة من نواحي علوم القرآن و طور التعليم فيها. و تربية الناس بهذه المكارم، و تأديبهم بإتيان هذه الفرائض و اجتناب هذه الرذائل و المحرّمات، إنّما هو بالتذكرة و الإرشاد. قال تعالى:

«و نفس ما سوّاها * فألهمها فجورها و تقواها * قد أفلح من زكّاها * و قد خاب من دسّاها». (الشمس/٧ ـ ١٠)

في تفسيرها عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ: «أي: عرّفها و ألهمها و خيّرها

فاختارت» و سيأتي مزيد بيان لذلك في تفسير سورة الشّمس ـ إن شاء الله تعالى.

و كذلك يعلم بهذا العلم بعض الوضعيّات مثل القذارة و الطّهارة و الطيّب و الخبيث على اختلاف درجاتها. في البحار ٩٩/١ عن العلل بـإسناده في ذيل الحديث النبويّ قال ـ صلّى الله عليه و آله ـ:

«...فيقع في قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة و السنّة و الجيّد و الرّديّ. ألا و مثل العقل في القلب، كمثل السّراج في وسط البيت.»

أقول: قوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ: «الفريضة و السنّة»؛ أي: الفرائض و السنن الذّاتيّة لا الشرعيّة التعبّديّة. ضرورة أنّ ما كان بوضع الشارع و تشريعه، لا سبيل إلى معرفته إلّا بيانه من قبل الشارع، و لا سبيل للعقل إلى درك هذه التعبّديّات. فما أوهن قول من قال بنيل هذه الأحكام بوساطة العقل الاصطلاحيّ و استنباطه بالقياس و الحدس و الاستحسان!

قوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ: «الجيّد و الرّديّ»؛ أي: الجيّد و الرديّ من الأعمال و الأفعال أو الأعيان ـ مثل الطيّب و الخبيث ـ أو الأعمال و الأعيان كليهما.

و الفرق بين حقيقة العقل و القطع المنطقيّ و بين حجيّة العقل و حجيّة القطع: إنّ العقل من قبيل العلم الحقيقيّ. و متعلّقه معلوم بهذا العلم الحقيقيّ. و لا محصّل لأن يقال: إنّ العقل معقول و معلوم بعلم آخر سواه. بخلاف القطع الّذي هو من سنخ العلم الحصوليّ؛ و هو الصّورة الحاصلة في الذهن. فإنّ الصّورة معلومة بالعلم الحقيقيّ.

و معنى الحجّيّة في العقل، هو ظهوره الذّاتيّ و مُظهريّته للغير. فهو حجّة بذاته لذاته و على معلومه أيضاً. و له عصمة و مصونيّة ذاتيّة من حيث ظهوره الذاتيّ و من حيث مُظهريّته أيضاً للغير. و معنى الحجّيّة في القطع، وجوب الجري على طبقه؛ أصاب أو أخطأ. و ليست له حجّيّة ذاتيّة على ذاته، فضلاً عن متعلّقه بحيث لا ينفكّ عن الواقع. كيف و هو يصيب تارةً و يخطئ أخرى؟!

و قد تبيّن بهذا البيان أنّ العقل أتمّ حجّةً و أنور برهاناً على ذاته و على

معلومه من القطع بالنسبة إلى نفسه و إلى متعلّقه.

و قوله تعالى: «و إِلَى الْأَرضِ كَيْفَ سُطِحَتْ(٢٠)». أي بسطت.

و قوله تعالى: «فَذَكِّرْ...(٢١)».

أي: فذكّر عبادي بما تدركه عقولهم و تناله علومهم من هذه الآيات و العلامات الدالّة على وجود الصّانع العليم الحكيم. فإنّ الذكرى تنفع المؤمنين. لأنّهم يستضيئون بضياء ذكرك و بلاغك المبين و يتذكّرون بما أودع الله -سبحانه- في ذواتهم من شعاع العقل و في وجودهم من قبس الهدى.

أقول: قد أوضحنا موارد التذكّر. و التّعبير بالفاء في قوله تعالى: «فذكّر» إشارة إلى أنّ الآيات السّابقة الّتي استدلّ -سبحانه- بها بعدّة آيات كبار من آياته و خلقه من دحو الأرض و رفع السّماء و غيرهما من موارد التذكّر و من مصاديقه.

قوله تعالى: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ (٢٢)»؛ أي: ذي سيطرة و سلطة قاهرة تكويناً على هداية العباد و إيمانهم.

و الآية الكريمة قريبة المفاد من قوله تعالى:

«و ما أنت عليهم بجبّار فذكّر بالقرآن من يخاف وعيد». (ق/٤٥)

و قد زعم بعض المفسّرين أنّ قوله تعالى: «لست عليهم بمصيطر» و قوله تعالى: «لا إكراه في الدّين» منسوختان بآية السّيف و الجهاد و قد أمر تعالى رسوله -صلّى الله عليه و آله- أن يقابل النّاس و يضربهم بالسّيف حتّى يقولوا: لا إله إلّا الله.

أقول: لا يخفى ما فيه من الوهن و الخلط بين الإكراه التشريعيّ و الإكراه التكوينيّ. فالأوّل واجب على رسول الله -صلّى الله عليه و آله. و الثاني غير مقدور له -صلّى الله عليه و آله. لأنّ الله -سبحانه- أراد منهم أن يكونوا مختارين غير مكرهين و لا مضطرّين على الإيمان، و الإكراه التشريعي لا تأثير له في إيمان القلوب. و قد كان بين أصحاب رسول الله -صلّى الله عليه و آله- رجال منافقون. فإنّ قوماً آمنوا بألسنتهم ليحقنوا به دماءهم.

فتبين أنّه لا يمكن أن يقال: إنّ الإجبار التكوينيّ منسوخ بالإكراه التّشريعي.

و قد قامت ضرورة مذهب أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ أنّه لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين الأمرين. و هو الاستطاعة الّتي يملكونها بتمليكه تعالى. و الله ـ سبحانه ـ أملك لما ملّكهم.

و إطلاق الإكراه على الجبر التكوينيّ إطلاق شائع لا غرابة فيه. في البحار ٣٧/٥، عن التّوحيد مسنداً عن ابن أسباط قال:

سألت أبا الحسن الرّضا ـ عليه السّلام ـ عن الاستطاعة.

فقال: يستطيع العبد بعد أربع خصال: أن يكون مخلّى السّرب، صحيح الجسم، سليم الجوارح، له سبب وارد من الله ـ عزّ و جلّ.

قال: قلت: جعلت فداك؛ فسّرها لي.

قال: أن يكون العبد مخلّى السّرب صحيح الجسم سليم الجوارح. يريد أن يزني فلا يجد امرأة. ثمّ يجدها. فإمّا أن يعصم فيمتنع، كما امتنع يوسف؛ أو يخلّى بينه و بين إرادته فيزني فيسمّى زانياً. و لم يطع اللّه بإكراه، و لم يعص بغلبة.

و فيه ١٦/، عن التوحيد مسنداً عن الجعفريّ، عن أبي الحسن الرّضا ـ عليه السّلام ـ قال:

ذكر عنده الجبر و التفويض فقال: ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه و لا يخاصمكم عليه أحد إلاّ كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك.

فقال: إنّ اللّه ـ عزّ و جلّ ـ لم يُطَع بإكراه و لم يعص بغلبة و لم يهمل العباد في ملكه. هو المالك لما ملّكهم، و القادر على ما أقدرهم عليه. فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن اللّه عنها صادّاً و لا منها مانعاً. و إن ائتمروا بمعصيته، فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك، فعل. و إن لم يحل و فعلوه، فليس هو الّذي أدخلهم فيه.

ثمّ قال: من يضبط حدود هذا الكلام، فقد خصم من خالفه.

أقول: و ممّا ذكرنا يظهر الكلام في تفسير قوله تعالى:

«و لوشاء ربّك لآمن من في الأرض كلّهم جميعاً أفأنت تكره النّاس حتّى يكونوا مؤمنين* و ما كان لنفس أن تؤمن إلاّ باذن الله و يجعل الرجس على الّذين لا يعقلون». (يونس/٩٩ و ١٠٠)

فالاستفهام إنكاريّ. و المراد من الإكراه الإلجاء التكوينيّ. أي: أنت لاتقدر على إلجائهم و إكراههم على الإيمان تكويناً.

في نور الثقلين ٣٣١/٢، عن العيون عن الرضا و عن التوحيد عن أبي‌عبدالله ـعليه السلامـ تفسير الإكراه في الآية الكريمة بالإكراه و الإلجاء التكوينيّ. من أرادها فليراجعها.

قوله تعالى: «إلاّ مَنْ تَوَلّىٰ وَ كَفَرَ(٢٣)»؛ أي: من أدبر عن الحق و أصر على كفره.

الاستثناء من قوله تعالى: «فذكّر». أي: إنّ بلاغك و ذكرك ينفع و يتذكّر به من يعقل و من يستمع و ينيب و يتوب من فرطاته و شهواته، لاكلّ جبّار عنيد. فإنّه ـسبحانهـ لو شاء أن يهديه، لفعل؛ و لكن جرت سنّته المقدّسة الحكيمة أن يطبع على قلوب المعتدين و يذرهم في طغيانهم يعمهون. و قد وسع عموم رأفته و رحمته تعالى و عمّت في حقّه موهبة هدايته، إلاّ أنّه كفر بنعمة ربّه و تركها و نسيها و استهان بشأنها. و يتوقّف التذكّر ثانياً بمواعظه تعالى و ذكره تعالى إلى الاستماع، استماع تعقّل و تفهّم و تدبّر، لا لاهياً و لامستكبراً و لامستخفّاً و لا متهاوناً.

فإن قلت: أليس القرآن و الرّسول ـصلّى الله عليه و آلهـ ذكراً و رحمةً للعالمين؟!

قلت: نعم؛ إنّما أنزله تعالى و بعث رسوله ذكراً لعلّهم يتذكّرون و يعقلون و يؤمنون. و أمّا إذا لم‌يتذكّروا بهذا الذكر المبين، فليس القرآن و الرسول متسلّطاً و قاهراً عليهم. فلا تلازم بين كونهما ذكراً للعالمين و بين أن يتذكّر الناس تكويناً. قال تعالى:

«كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبّروا آياته و ليتذكّر أولو الألباب». (ص/٢٩)

«هو الّذي يريكم آياته و ينزّل لكم من السّماء رزقاً و ما يتذكّر إلاّ من ينيب». (غافر/١٣)

«سيذّكّر من يخشى». (الأعلى/١٠)

فإن قلت: أتقول إنّه لايعرف من الحقّ شيئاً و لايتذكّر من آياته تعالى و نصائحه لاقليلاً و لاكثيراً؟

قلت: لا؛ إنّما المراد أنّه قد ابتلي بالخذلان و لايحصل له الرشد التامّ و العناية الخاصّة كي ينتفع بعلمه. و إنّما يتذكّر من تتمّ له الحجّة و يستحقّ به لّعنة الله و سخطه. تعالى الله أن يعذّب أحداً من غير أن يتمّ له البيان. و لو أنّه تذكّرو اهتدى، لزاده الله هدًى على هدايته الأولى.

و قيل: إنّه استثناء منقطع. قال الشيخ -قدّس سرّه- في التبيان ٣٣٩/١٠: و تقديره: لكن من تولّى و كفر فيعذّبه الله العذاب الأكبر.

أقول: لاوجه لارتكاب خلاف الظّاهر و تأويل الاستثناء بالمنقطع.

و قيل: إنّه استثناء من قوله: «فذكّر». قال في الكشّاف ٧٤٥/٤: أي: فذكّر إلاّ من انقطع طمعك من إيمانه و تولّى فاستحقّ العذاب الأكبر. و ما بينهما اعتراض.

أقول: كان رسول الله -صلّى الله عليه و آله- مأموراً بذكر النّاس على ما هو صريح الآيات المحكمة في القرآن. و من قال إنّ عند انقطاع الطمع من إيمان المستكبرين يسقط وجوب التذكير، إنّما تشبّث بتنقيح الملاك. و قد رجموا بالغيب. فيمكن أن يكون التذكير بمصالح أخرى. قال تعالى:

«اذهبا إلى فرعون إنّه طغى*فقولا له قولاً ليّناً لعلّه يتذكّر أو يخشى». (طه/٤٣ و ٤٤)

في البرهان ٣٦/٣، عن التهذيب مسنداً عن عديّ بن حاتم و كان مع عليّ -عليه السّلام- في حروبه، عن عليّ -عليه السّلام- في ذيل حديث:

«و اعلم أنّ اللّه -عزّ و جلّ- قال لموسى -عليه السّلام- حين أرسله إلى فرعون: فأتياه فقولا له قولاً ليّناً لعلّه يتذكّر أو يخشى. و قد علم أنّه لايتذكّر

و لايخشى، و لكن ليكون ذلك أحرص على الذّهاب.»

أقول: في مفادها روايات أخرى في تفسير هذه الآيات الكريمة.

قوله تعالى: «فَيُعَذِّبُهُ اللّٰهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ (٢٤)».

قيل: هو عذاب جهنّم. و قيل: هو الخلود فيها، فلا عذاب أعظم منه.

أقول: لم يتعيّن عندنا و لم يتبيّن لنا موقف هذا الوعيد و موطن هذا العذاب.

في نور الثقلين ٥/٥٦٨:

و في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر -عليه السّلام- في قوله: «إلاّ من تولّى و كفر»: يريد من لم يتّعظ و لم يصدّقك و جحد ربوبيّتي و كفر نعمتي. «فيعذّبه اللّه العذاب الأكبر». يريد الغليظ الشديد الدائم. «إنّ إلينا إيابهم». يريد مصيرهم. «ثمّ إنّ علينا حسابهم». يريد جزاءهم.

أقول: قوله -عليه السّلام-: «إلاّ من تولّى و كفر. يريد من لم يتّعظ و لم يصدّقك و جحد ربوبيّتي و كفر نعمتي.» فيه تصريح بما استظهرناه من أنّ الاستثناء من قوله تعالى: «فذكّر». و قوله -عليه السّلام-: «الغليظ الشّديد الدائم» فيه جمع بين القولين؛ أي: عذاب جهنّم و الخلود فيها.

و قوله -عليه السّلام-: «ثمّ إنّ علينا حسابهم». في التعبير بقوله تعالى «ثمّ» دلالة على الترتيب و التراخي؛ أي تراخي الحساب عن الإياب. و لو قلنا بتراخيه عن العذاب أيضاً، لكان موجباً للوهن فى الرّواية المصرّحة بأنّ العذاب عذاب جهنّم المتأخّر عن الحساب. و الظّاهر عدم دلالة الآية على تراخي الحساب عن العذاب. بل القدر المسلّم من التراخي هو التراخي عن الإياب فقط. و اللّه العالم.

قوله تعالى: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (٢٥)»

أي: رجوعهم و مصيرهم إلى حكمه و أمره. يقضي و يحكم فيهم لكلّ أحد بما يستحقّ به من العدل و الفضل. و هذا الّذي ذكرنا، هو الّذي يقتضيه ظاهر الآية. فإنّ المقام مقام الوعيد و التهديد. فليس الغرض في الآية رجوعهم إليه -سبحانه- بحسب أشخاصهم و ذواتهم، بل رجوعهم إلى موقف الحساب و إحقاق

الحقوق و القضاء العدل.

قوله تعالى:«ثُمَّ إنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ (٢٦)».

الظّاهر من الآيات الكريمة أنّ الإياب أمر تكوينيّ. فإنّ الله ـ سبحانه ـ يبدأ الخلق ثمّ يعيده. و أمّا محاسبة العباد، فليست ممّا تقع في مسير التكوين، لإمكان أن يصفح و يعفو بالنّسبة إلى بعض الأفراد ما لم ينجرّ إلى إلغاء الحكومة العادلة. فقوله تعالى: «علينا حسابهم»؛ أي: ألزمنا على أنفسنا أن نحاسب الخلق لنجزي بالإحسان و الإيمان إحساناً و بالكفر و الطّغيان صغاراً و هواناً.

و الظّاهر أنّ قوله تعالى: «علينا حسابهم» في مقام تهديد من تولّى و كفر، و إخبار عن قضائه تعالى و عمّا حتم على نفسه من إقامة يوم الجزاء و الفصل بالقضاء و عدم الإهمال في أمر المحسنين و المسيئين. و أمّا بيان حقيقة الحساب عن العباد و هل يتولّاه ـ تعالى شأنه ـ بنفسه أو بتوسّط الموكّلين عليه، فخارج عن عهدة الآية. فلا يمكن التمسّك بـإطلاق «علينا حسابهم» أنّ المتولّي بذلك هو تعالى بنفسه.

توضيح و تفصيل

محاسبة الله تعالى عباده من قطعيّات الكتاب الكريم. و يوم الحساب من أسماء القيامة. فيحاسب الله تعالى عباده من حيث عقائدهم و أعمالهم. و هو من أكبر المواقف و أعظمها. قال تعالى:

«و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً و إن كان مثقال حبّة من خردل أتينا بها و كفى بنا حاسبين». (الأنبياء/٤٧)

و يسمّى الحساب بالعرض الأكبر بحسب بعض الروايات. قال تعالى:

«يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية * فأمّا من أُوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤوا كتابيه * إنّي ظننت أنّي ملاقٍ حسابيه». (الحاقّة/١٨ ـ ٢٠)

في البحار ٨٣/٧٧، مسنداً عن أبي ذرّ في وصيّة النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ أنّه قال:

«يا أباذر، حاسب نفسك قبل أن تحاسب. فهو أهون لحسابك غداً. و زن نفسك قبل أن توزن. و تجهّز للعرض الأكبر يوم تعرض لاتخفى على اللّه خافية.»

أقول: عرض الأعمال على الله -سبحانه- ليس لأجل الاستخبار عنها و الاستطلاع عليها؛ بل إنّما يعدّها و يحصيها و يحاسبها ليجزي عليها و للاحتجاج و التوبيخ و التقريع على مساويها و التشكّر على حسناتها.

و لعلّ وجه التسمية بالعرض الأكبر: إنّ الإنسان إذا دخل بالموت في عالم الآخرة و ارتفع الحجاب بينه و بين هذا العالم و حقائقها و باطنها و ساكنيها، فليس هو في غفلة و سهو عن مشاهدة ما هنالك من الحقائق. و ليس بحيث يهمل عنه و يترك إلى موقف الحساب؛ بل له في كلّ موقف من مواقف الآخرة و منازلها، من حين الاحتضار و المعاينة إلى آخرها، شأن خطير بالنّسبة إلى عقائده و أعماله من الإكرام و الإهانة و العزّة و الزلّة و العذاب و الرّاحة و التفتيش و المساهلة، إلى أن ينتهي إلى الموقف النهائيّ؛ و هو العرض على ربّ العالمين و الوقوف للمحاسبة و المساءلة و المحاكمة بين يدي أحكم الحاكمين في عقائده و أعماله و مظالمه لعباده. فمنهم من يحاسب حساباً يسيراً للصّفح عنه و يتسامح فيه. و منهم من يؤخذ بالعدل و المناقشة في الحساب. قال تعالى:

«فأمّا من أوتي كتابه بيمينه* فسوف يحاسب حساباً يسيراً* و ينقلب إلى أهله مسروراً* و أمّا من أوتي كتابه وراء ظهره* فسوف يدعو ثبوراً* و يصلى سعيراً». (الانشقاق/٧-١٤)

أقول: مسألة الحساب و قراءة كتاب الأعمال حقيقة قرآنيّة لايجوز تأويلها و صرفها عن ظاهرها بتأويل تلك الآيات المحكمات. و قد بسطنا الكلام في ذلك استقصاءً في البحث عن المعاد الجسمانيّ. و سنتعرّض لذلك -إن شاء الله- في طيّ أبحاث التفسير و نتعرّض فيها لإبطال كلمة أهل التأويل و قولهم إنّ الآخرة و حقائقها مجرّدة عن المادّة دون الكمّ.

٨٩.

سورة الفجر

في رواية عن ابن عباس أنّها مكيّة؛ و هي السورة التاسعة من القرآن، نزلت بعد سورة اللّيل. (انظر مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَالْفَجْرِ ﴿١﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ﴿٣﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ﴿٤﴾ هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ ﴿٥﴾ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴿٨﴾ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ﴿٩﴾ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ ﴿١١﴾ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ ﴿١٢﴾ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ﴿١٣﴾ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ﴿١٤﴾

قوله تعالى: «وَ الْفَجْرِ (١)».

الواو للقسم. قال في المرآة ٢٥٦/: أصل الانفجار الانشقاق و المفارقة. و منه تفجير الأنهار و هو شقّها و إجراء الماء فيها. و به سمّي الفجر؛ لانشقاق الظّلمة عن

الضياء. قال في القاموس: الفجر ضوء الصّباح و هو حُمرة الشّمس في سواد اللّيل و قد انفجر عنه اللّيل.

أقول: فعلى ما ذكره في المرآة و القاموس، يكون متعلّق القسم هو الضّوء. و الظّاهر بحكم الانصراف و أخذاً بالمتيقّن، هو الضوء الثاني المنتشر في أفق المشرق مثل النهر الأبيض كلّما أمعنت النظر إليه يتجلّى إليك و يصدّقك لأنّه من بدو طلوعه يشتدّ في الانتشار و محو الظّلام و طرد السّواد؛ بخلاف الضّوء الأوّل المتصاعد إلى السّماء، فلا يزال ينقص في الانتشار حتّى يغشاه الظلام. و ما ذكرناه هو الأخذ بظاهر الآية بمعناه اللّغويّ. و في تعيين الفجر أقوال خالية من الدليل.

قوله تعالى: «وَ لَيَالٍ عَشْرٍ (٢)».

الأقوال المذكورة في تعيين هذه اللّيالي خالية من الدليل. و ليس فيها من طرق أصحابنا نصّ يعتدّ به. و ما ورد فيها تأويل لا تفسير.

و من الأقوال ما قيل: إنّها العشر الأول من ذي الحجّة. و عليه عدّة من المفسّرين. و من العجيب أنّ الشيخ (قده) أظهر الاعتماد عليه. و هو أعلم بما قال. و الظّاهر على فرض القول به، أنّ يقال اللّيالي العشر مع أيّامها أيضاً؛ إلاّ على قراءة من أضاف اللّيالي إلى العشر، فيكون المراد ليالي عشرة أيّام فقط لا لياليها و أيّامها.

قوله تعالى: «وَ الشَّفْعِ وَ الْوَتْرِ (٣)».

الشّفع خلاف الوتر. قال في القاموس ٤٧/٣: و شُفعت لي الأشباح ـ بالضمّ ـ أي: أرى الشخص شخصين لضعف بصري و انتشاره.

و اختلف أيضاً في المراد منها. و الأقوال فيها كلّها خالية من الدليل. قال في المجمع ٤٨٥/١٠: و قيل: الشفع يوم التّروية. و الوتر يوم عرفة. و روي ذلك عن أبي جعفر و أبي عبدالله.

قوله تعالى: «وَ اللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ (٤)».

الواو للقسم في رديف الأقسام المذكورة. و الظّاهر أنّ المراد منها جنس اللّيل. و لا دليل على تعيّنه في ليل بخصوصه.

و قال بعضهم: أقسم باللّيل إذا جاء و ذهب. و هو كما ترى لاشاهد عليه من ظاهر الآية.

و في القاموس ٣٤٣/٤: السّري -كالهدي-: سير عامّة اللّيل. فعلى هذا يكون معناه السّير في اللّيل لاسير اللّيل نفسه.

أقول: لايخفى شدّة اهتمامه تعالى و عنايته إلى المُقسم به من جهة اهتمامه و تأكيده في القسم، حيث أقسم بعدّة من آياته الكبار العظام من الفجر و اللّيال العشر و الشفع و الوتر و اللّيل. و كذلك أيضاً بقوله: «هَلْ في ذٰلِكَ قَسَمٌ لِذي حِجرٍ(٥)».

و الحجر -بالكسر-: العقل. صرّح به المفسّرون و ذكره في القاموس. و الاستفهام تقريريّ. أي: إنّ هذه الأقسام بهذه الآيات الكبار العظام مع تعدّدها و صرف العناية البالغة في تثبيت الغرض المسوق له الكلام، هل هو كاف في إيفاء شأن القسم عند أولي الألباب و الأبصار؟! و خاصّةً إذا كان القسم من الله الحكيم العليم الّذي يقول الحقّ و يهدي إليه، يفيد أنّ لله للمقسم به شأناً عظيماً عنده -سبحانه- و هو تعالى القائم بنفسه العظيم على كلّ نفس بما كسبت و إنّه لبالمرصاد للظّالمين و العُتاة، على ما سيجيء.

و حيث إنّ الآيات مسوقة للقسم و للعناية البالغة فيه و في شأن المقسم به، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الآيات في عين أنّها مسوقة لإيفاء شأن القسم، استدلال فيها أيضاً على توحيد الصّانع -جلّ مجده.

و قيل: إنّ الجواب محذوف. و تقديره: إنّي أنتقم من الكفّار و الظّالمين و العصاة.

و لايبعد أن يقال: إنّ جواب القسم قوله تعالى: «إنّ ربّك لبالمرصاد». أي: إنّ ربّك قادر على الانتقام من الكفّار و العُتاة و إنّه حفيظ و رقيب و مهيمن عليهم.

قوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعادٍ(٦)».

بيان: لايبعد أن يقال: إنّ الآيات تثبيت الموقع المقسم به المحذوف المقدّر؛ أي: أنتقم من الجبابرة. و المعنى: إنّ الآيات الكريمة تذكرة و إرشاد إلى نعت خاصّ

من نعوته تعالى ـ و هو أنّه تعالى مهيمن على كلّ جبّار و ظالم، يراقبهم و يحصي عليهم جناياتهم و جرائمهم و يمهلهم و يُملي لهم ليزدادوا إثماً على إثمهم، ثمّ يأخذهم أخذ عزيز مقتدر، فيجعلهم عبرةً للنّاظرين و موعظةً للمتّقين ـ و احتجاج و استدلال على سنّة حميدة جميلة من سننه تعالى. قال تعالى:

«فقطع دابر القوم الّذين ظلموا و الحمد لله ربّ العالمين». (الأنعام/٤٥)

في البرهان ٥٢/١، في حديث عن الصادق ـ عليه السّلام ـ قال:

إنّ الله ـ تبارك و تعالى ـ حمد نفسه على هلاك الظالمين فقال: «فقطع دابر القوم الّذين ظلموا و الحمد لله ربّ العالمين».

و في مروج الذّهب ٤٠/٢ و ٤١ قال: و عاد أوّل من ملك في الأرض في قول هذه الطائفة بعد أن أهلك الله ـ عزّ و جلّ ـ الكفّار من قوم نوح. و ذلك لقوله تعالى: «و اذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح ـ و ساق الكلام في ملكه و ملك ابنه شديد إلى أن قال: ـ ثمّ ملك بعده أخوه شدّاد بن عاد. و كان ملكه تسعمائة سنة. و يقال: إنّه احتوى على سائر ممالك العالم. و هو الّذي بنىٰ مدينة إرم ذات العماد.... و هذه عاد الثانية الّتي ذكرها الله تعالى فقال: «ألم تر كيف فعل ربّك بعاد* إرم ذات العماد».

أقول: و كان ملك عاد الأولى ـ على ما ذكره المسعوديّ ـ ألف سنة و ابنه شديد خمسمائة و أخوه شدّاد بن عاد تسعمائة سنة. و كان من الأنبياء المبعوث إليهم هود ـ عليه السّلام. قال تعالى:

«ألا إنّ عاداً كفروا ربّهم ألا بعداً لعاد قوم هود». (هود/٦٠)

«و إلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إن أنتم إلّا مفترون». (هود/٥٠)

«كذّبت عاد المرسلين* إذ قال لهم أخوهم هود ألا تتّقون* إنّي لكم رسول أمين*... أتبنون بكلّ ريع آيةً تعبثون* و تتّخذون مصانع لعلّكم تخلدون* و إذا بطشتم بطشتم جبّارين». (الشعراء/١٢٣ـ١٣٠)

بيان: الرّيع: المكان المرتفع. و الآية؛ قيل: إنّها البناء. و المصانع: مآخذ الماء.

و كان بينهم و بين هود مجادلات ذكرها تعالى في خلال تلك الآيات الّتي أوردناها في هذا المقام. فأهلكهم الله ـ سبحانه ـ بالرّيح. قال تعالى:

«و في عاد إذ أرسلنا عليهم الرّيح العقيم * ما تذر من شيء أتت عليه إلاّ جعلته كالرّميم». (الذاريات/٤١ و ٤٢)

«و أمّا عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية * سخّرها عليهم سبع ليال و ثمانية أيّام حسوماً فترى القوم فيها صرعى كأنّهم أعجاز نخل خاوية * فهل ترى لهم من باقية». (الحاقة/٦-٨)

«و اذكر أخا عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف و قد خلت النّذر من بين يديه و من خلفه ألاّ تعبدوا إلاّ الله إنّي أخاف عليكم عذاب يوم عظيم * ...فلمّا رأوه عارضاً مستقبل أوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم * تدمّر كلّ شيء بأمر ربّها فأصبحوا لا يُرى إلاّ مساكنهم كذلك نجزي القوم المجرمين». (الأحقاف/٢١-٢٥)

«فأمّا عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحقّ و قالوا من أشدّ منّا قوّةً أو لم يروا أنّ الله الّذي خلقهم هو أشدّ منهم قوّةً و كانوا بآياتنا يجحدون * فأرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في أيّام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا و لعذاب الآخرة أخزى و هم لا ينصرون». (فصّلت/١٥ و ١٦)

«كذّبت عاد فكيف كان عذابي و نذر * إنّا أرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمرّ * تنزع النّاس كأنّهم أعجاز نخل منقعر». (القمر/١٨ ـ ٢٠)

في البحار ٣٥٢/١١، عن الكافي مسنداً عن معروف بن خرّبوذ في حديث عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال:

«... و أمّا الرّيح العقيم، فإنّها ريح عذاب لا تلقح شيئاً من الأرحام و لا شيئاً من النّبات. و هي ريح تخرج من تحت الأرضين السّبع. و ما

خرجت منها ريح قطّ إلاّ على قوم عاد.»

و فيه ٣٥٤/، قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ:

«ما خرجت ريح قطّ إلاّ بمكيال، إلاّ زمن عاد؛ فـإنّها عتت على خزّانها فخرجت في مثل خرق الإبرة فأهلكت قوم عاد.»

و في مرآة الأنوار ٢١١/: الصّرّ و الصرصر، و هما بمعنى البرد الشّديد المؤذي المهلك. و كانت عاد بعد قوم نوح. قال تعالى:

«و اذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح و زادكم في الخلق بسطةً فاذكروا آلاء الله لعلّكم تفلحون». (الأعراف/٦٩)

أقول: هذه الآية في ذيل الآيات الّتي يذكر تعالى فيها دعوة هود و مواعظه و نصائحه لعاد قوم هود.

و كانت مساكنهم بالأحقاف. قال تعالى:

«و اذكر أخا عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف». (الأحقاف/٢١)

قال المسعوديّ في مروج الذّهب ٤٠/١ في ترجمة عاد الأولى: و كانت بلاده متصلةً باليمن؛ و هي بلاد الأحقاف و بلاد صحارى [هي و] بلاد عمان إلى حضرموت.

قال تعالى:

«و أنّه أهلك عاداً الأولى* و ثمود فما أبقى». (النجم/٥٠ و ٥١)

فالظّاهر أنّ عاداً الأولى قوم عادبن عوص، و الثّانية قوم شدّادبن عادبن عوص. قال المسعوديّ في مروج الذهب ٤٠/١: و يقال: إنّه احتوى على سائر ممالك العالم... و هذه عاد الثانية الّتي ذكرها الله فقال: «ألم تر كيف فعل ربّك بعاده إرم ذات العماد» و إلى هذه الأمّة (المدينة ـ خ) انتهى البطش.

قوله تعالى: «إِرَمَ ذَاتِ الْعِمادِ(٧)».

قيل: إنّ إرم عطف بيان من عاد بناءً على أنّ ارم اسم قبيلة منهم. و قيل

بـإضافة عاد إلى ارم بناءً على أنّ إرم بلادهم. فعليه تكون ذات العماد صفةً لإرم. و الظاهـر أنّ إرم بحذف المضـاف؛ أي بانـيها أو سـاكنها أو مـالـكـهـا، عـلى ما ذكـر المسعوديّ أنّها مدينة بناها شدّاد، أو ما هو المشهور أنّه قصر مشيّد مجلّل، و «ذات» نعت للمدينة أو لهذا القصر. أي: إنّ بيوت المدينة أو القصر لها أعمدة.

قوله تعالى: «الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلادِ(٨)»؛ أي: مثل إرم.

و قيل: إنّ رجالهم و أشخاصهم لطول قامتهم و كبر أجسامهم لم يخلق مثلها في البلاد. و هو بعيد. و في تفسير إرم و تعيين مصداقها و تعيين مكانها أقوال أعرضنا عن إيرادها في المقام. و موقع العبرة و الاستبصار في الآية بروز سطواته تعالى على قوم عاد و استئصالهم. و في الآية إشعار بتخريب ديارهم و مساكنهم و قصورهم المشيّدة. فلا دليل على ما هو المعروف بين الناس أنّ هذا القصر المجلّل أو أنّ هذه المدينة كانت باقيةً إلى زمان معاوية بن الوادي حتّى رآها رجل في طلب إبل ضلت.

قوله تعالى: «وَ ثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ(٩)».

أقول: هذه أمّة أخرى كفرت بالله و عتت عن أمر ربّها و كذّبت رسله. و هؤلاء قوم صالح. في البحار ٣٧٧/١١، عن قصص الأنبياء: هو صالح بن ثمود بن عاثر بن إرم بن سام بن نوح. قال تعالى:

«و إلىٰ ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءتكم بيّنة من ربّكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله و لاتمسّوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم». (الأعراف/٧٣)

«و إلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا اللّٰه مالكم من إله غيره». (هود/٦١)

«كذّبت ثمود المرسلين* إذ قال لهم أخوهم صالح ألا تتّقون* إنّي لكم رسول أمين». (الشعراء/١٤١-١٤٣)

«و لقد أرسلنا إلى ثمود أخاهم صالحاً أن اعبدوا الله فإذا هم فريقان يختصمون». (النمل/٤٥)

أقول: فأقام صالح في قومه يدعوهم إلى الله فزادوه تكذيباً فعقروا النّاقة الّتي كانت آيةً بيّنةً لله و معجزةً صريحةً لنبوّة صالح فأهلكهم الله بالرجفة. قال تعالى:

«فعقروا الناقة و عتوا عن أمر ربّهم و قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين * فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين». (الأعراف/٧٧ و ٧٨)

«فعقروها فقال تمتّعوا في داركم ثلاثة أيّام ذلك وعد غير مكذوب * فلمّا جاء أمرنا نجّينا صالحاً و الّذين آمنوا معه برحمة منّا و من خزي يومئذ إنّ ربّك هو القويّ العزيز * و أخذ الّذين ظلموا الصّيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين». (هود/٦٥-٦٧)

«و أمّا ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون». (فصلت/١٧)

«و في ثمود إذ قيل لهم تمتّعوا حتّى حين * فعتوا عن أمر ربّهم فأخذتهم الصّاعقة و هم ينظرون». (الذاريات/٤٣ و ٤٤)

«فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر * فكيف كان عذابي و نذر * إنّا أرسلنا عليهم صيحةً واحدةً فكانوا كهشيم المحتظر». (القمر/٢٩-٣١)

«كذّبت ثمود و عادٌ بالقارعة * فأمّا ثمود فأهلكوا بالطّاغية». (الحاقة/٤و٥)

«فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقةً مثل صاعقة عاد و ثمود». (فصلت/١٣)

بيان: الآيات كما ترى بعضها صريح في أنّ هلاك ثمود بالرجفة و بعضها بالصّاعقة و بعضها بالصيحة. في البحار ١١/٣٧٩، عن النهج قال أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ:

«أيّها النّاس، إنّما يجمع النّاس الرّضا و السّخط. و إنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعمّهم الله بالعذاب لمّا عمّوه بالرّضا. فقال ـ سبحانه ـ: «فعقروها فأصبحوا نادمين». فما كان إلاّ أن خارت أرضهم بالخسفة خوار السّكّة المحماة في الأرض الخوّارة».

قال العلاّمة المجلسي: الخوار: صوت البقر. و السّكّة: هي الّتي يحرث بها.

و الحماة أقوى صوتاً و أسرع غوصاً.

و قال في القاموس ١٤٧/٣: رجف: حرّك و تحرّك و اضطرب.... و الرّجفة: الزّلزلة.

أقول: قد تقرّر في محلّه أنّ التّنافي إنّما يكون بين الدّليل المثبت و النّافي؛ و لا تنافي بين مثبت و مثبت آخر. فلا تنافي بين الآيات الدالّة على أنّ هلاك ثمود بالرجفة و الصّيحة و الصّاعقة و أنّ كلًّا منها عذاب مستقلّ في حدّ نفسها قرن الله بينها لتشديد الأمر على أمّة عتت و بغت و كفرت بعد الحجّة الواضحة. و لا يهمّنا البحث أنّ الصّيحة حصلت بالرجفة أو أنّ الرّجفة حصلت بالصّاعقة.

و كان زمان ثمود بعد عاد. قال تعالى:

«و إلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره... * و اذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد و بوّأكم في الأرض تتّخذون من سهولها قصوراً و تنحتون الجبال بيوتاً فاذكروا آلاء الله و لا تعثوا في الأرض مفسدين». (الأعراف/٧٣و٧٤)

و في مروج الذّهب ٤٣/٢: و بعث الله صالحاً نبيّاً و هو غلام حدث لثمود، على حين فترة كانت بينه و بين هود نحو من مائة سنة. فدعاهم إلى الله و ملكهم يومئذ هو جندع بن عمرو.

أقول: و كان أوّل من ملك من قوم ثمود هو عابر بن إرم بن ثمود. و الملك الثّاني هو جندع بن عمرو المعاصر لصالح النّبي. فعلى هذا لا يستقيم ما ذكرناه عن قصص الأنبياء أنّه صالح بن ثمود.

قال المسعوديّ في مروج الذّهب ٤٢/٢: و كان ملك ثمود بن عابر بن إرم بن سام بن نوح بين الشام و الحجاز إلى ساحل البحر الحبشيّ و ديارهم بفجّ النّاقة و بيوتهم إلى وقتنا هذا أبنية منحوتة في الجبال... و ذلك في طريق الحاجّ لمن ورد من الشام بالقرب من وادي القرى و بيوتهم منحوتة في الصّخر بأبواب صغار و مساكنهم على قدر مساكن أهل عصرنا. و هذا يدلّ على أنّ أجسامهم على قدر

أجسامنا دون ما يخبر به القصّاص من بعد أجسامهم. و ليس هؤلاء كعاد؛ إذ كانت آثارهم و مواضع مساكنهم و بنيانهم بأرض الشّجر تدلّ على بعد أجسامهم.

في البحار ٣٩٣/١١: روى أبوالزّبير عن جابر بن عبدالله:

لمّا مرّ النبيّ -صلّى اللّه عليه و آله- بالحجر في غزوة تبوك، قال لأصحابه: لا يدخلنّ أحدكم القرية. و لا تشربوا من مائهم....

قوله تعالى: «وَ فِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ (١٠)».

قال في القاموس ٢٥٧/٤: الفرعون: التمساح. و بلا لام لقب الوليد بن مصعب صاحب موسى -عليه السّلام- و والد الخضر أو ابنه فيما حكاه النقّاش و تاج القرّاء في تفسيريهما. و لقب كلّ من ملك مصراً أو كلّ عاتٍ متمرّد.

في نور الثقلين ٥٧١/٥: في كتاب علل الشرائع بإسناده إلى أبان الأحمر قال:

سألت أباعبدالله -عليه السّلام- عن قول اللّه -عزّ و جلّ-: «و فرعون ذي الأوتاد» لأيّ شيء سمّي ذا الأوتاد؟

فقال: لأنّه كان إذا عذّب رجلاً، بسطه على الأرض على وجهه و مدّ يده و رجليه فأوتدها بأربعة أوتاد في الأرض. و ربّما بسطه على خشب منبسط فوتّد رجليه و يديه بأربعة أوتاد، ثمّ تركه على حاله حتّى يموت. فسمّاه الله -عزّ و جلّ- فرعون ذا الأوتاد.

و فيه ٥٧٢/: في كتاب الخصال عن رجل من أهل الشّام، عن أبيه قال: سمعت النّبيّ -صلّى الله عليه و آله- يقول: شرّ خلق الله خمسة: إبليس، و ابن آدم الّذي قتل أخاه، و فرعون ذوالأوتاد، و رجل من بني إسرائيل ردّهم عن دينهم، و رجل من هذه الأمّة يبايع على كفر عند باب لُدّ. ثمّ قال: إنّي لمّا رأيت معاوية يبايع عند باب لدّ ذكرت قول النبيّ -صلّى الله عليه و آله- فلحقت بعليّ -عليه السّلام- و كنت معه.

أقول: قال في القاموس ٣٤٨/١: لدّ -بالضمّ-: [قرية] بفلسطين يقتل عيسى عليه السّلام الدجّال عند بابها.

قوله تعالى: «اَلَّذينَ طَغَوْا فِي الْبِلادِ(١١) فَأَكْثَرُوا فِيها الْفَسَادَ(١٢)». و قد أنكروا الصّانع -جلّ مجده. و ألحدوا في توحيده -سبحانه. و استكبروا على أنبيائه و رسله و أوليائه. و استضعفوا عباد الله بالقهر و الغلبة و التصرّف في أموالهم و شؤون حياتهم.

و الظّاهر أنّ الضّمير في قوله تعالى: «طغوا» و «أكثروا» راجع إلى جميع ما تقدّم؛ أي: إلى عاد و ثمود و فرعون. و كان طغيانهم في البلاد و فسادهم في الأرض و عتوّهم و كفرهم على الله و أنبيائه و كتبه و رسله. و هذا بمنزلة التعليل لما حكم الله بنزول البطش و صبّ سوط قهره و غضبه عليهم.

قوله تعالى: «فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذابٍ(١٣)».

قال في القاموس ٩٤/١: صبّه: أراقه. فصبّ و انصبّ و اصطبّ و تصبّب. و في الوادي: انحدر.

فعبّر تعالى عن إرسال قهره و انتقامه و إنزال بأسه و بطشه -سبحانه- على المفسدين و الطّاغين، بصبّ السّوط، سوط العذاب الّذي يضرب و يقرع به المعاندين و المكابرين.

قوله تعالى: «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ (١٤)».

بيان: ذكر تعالى عدّةً من المتهاونين بجلاله و كبريائه و المتمرّدين عن أمره و نهيه. و أخبر بما حكم فيهم و قضى في حقّهم من سنّته المقدّسة الحكمية من تدمير الظّالمين و نكال المعاندين. و في هذا بلاغ و ذكرى لقوم يعقلون. فإنّ سنّته تعالى على الصراط المستقيم في حقّ الأوّلين و الآخرين و لا تتخلّف و لا تتبدّل فلا يردّ بأسه عن القوم المجرمين. و التذكير بهذه السنّة الفاضلة، بمنزلة النتيجة و التفريع من قوله تعالى: «إنّ ربّك لبالمرصاد».

و المرصاد: موضع الرصد من رصد يرصد -مثل الميقات و الميعاد- بمعنى المواظبة و المراقبة. قال في مرآة الأنوار ١٥٨/: يقال: رصدت فلاناً؛ إذا ترقّبته. و أرصدت الشيء؛ إذا أعددته. و المرصاد: الطريق الّذي يرصد فيه العدوّ.

أقول: إرصاده تعالى لعباده و أعمالهم و بواطنهم و سرائرهم، و إن كان على نحو العيان و الإحاطة الحضوريّة، إلاّ أنّ الظّاهر من الآية الكريمة هو الأعمّ من الإرصاد العلميّ و العمليّ أي للعمل. بل العمدة في المقام هو الإرصاد لأجل العمل. فلا أمان منه تعالى للظّالمين لحظة ثمّ لحظة حيث إنّه ـ سبحانه ـ يراقبهم ليجازيهم بجناياتهم. ففي النهج، الخطبة ٩٧، قال أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ:

«و لئن أمهل الظّالم، فلن يفوت أخذه. و هو له بالمرصاد على مجاز طريقه و بموضع الشّجا من مساغ ريقه.»

و في المجمع ٤٨٧/١٠، عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ أنّه قال:

«المرصاد قنطرة على الصّراط لا يجوزها عبد بمظلمة عبد.»

أقول: الرواية الشّريفة بيان للمصداق و ليس تفسيراً للمرصاد.

في نور الثقلين ٥٧٢/٥، عن روضة الكافي بإسناده عن جابر، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال: قال النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ:

أخبرني الروح الأمين أنّ الله لا إلٰه غيره، إذا وقف الخلائق و جميع الأوّلين و الآخرين، أتي بجهنّم. ثمّ يوضع عليها صراط أدقّ من الشّعر و أحدّ من السّيف عليه ثلاث قناطر: الأولى عليها الأمانة و الرحمة [الرحم ـ البرهان]، و الثّانية عليها الصّلاة، و الثّالثة عليها عدل ربّ العالمين لا إله غيره. فيكلّفون الممرّ عليها. فتحبسهم الرحم و الأمانة. فإن نجوا منها، حبستهم الصّلاة. فإن نجوا منها، كان المنتهى إلى ربّ العالمين ـ جلّ ذكره. و هو قول الله ـ تبارك و تعالى ـ: «إنّ ربّك لبالمرصاد.»

أقول: لا يخفى أنّ تفسير المرصاد في الآية بقنطرة جهنّم أو بجهنّم، من باب بيان المصداق أيضاً؛ نظير قوله تعالى:

«إنّ جهنّم كانت مرصاداً * للطّاغين مآباً». (النبأ/٢١ و ٢٢)

فمعنى كونه تعالى بالمرصاد أنّه ـ سبحانه ـ حكم و قضى قضاءً حتماً أن يأخذ

الظّالمين أخذ عزيز مقتدر طبق ما دبّر و قدّر تقدير العزيز الحكيم. فالعناية الملحوظة في إطلاق الإرصاد في المقام أنّه ـ سبحانه ـ ليس بغافل عمّا يعمل الظّالمون، بل يراقبهم و يواظب على ذلك كي يجازيهم و يؤاخذهم بما عملوا و ظلموا. و إلى ذلك يرجع ما رواه في المجمع ٤٨٧/١٠، عن عليّ ـ عليه السّلام ـ أنّه قال:

«معناه: إنّ ربّك قادر على أن يجزي أهل المعاصي جزاءهم.»

كما هو كذلك في حكمه للصّالحين و المحسنين. فـإنّه ـ سبحانه ـ يواظب و يراقبهم بنظرته الرّحيميّة كي ينجيهم و يثيبهم و يتفضّل عليهم بكراماته و مثوباته. ففي البحار ٨٣/٩٨، قال مولانا سيّدالعابدين ـ عليه السّلام ـ في دعاء أبي‌حمزة الثمالي:

«و أعلم أنّك للرّاجين بموضع إجابة و للملهوفين بمرصد إغاثة.»

فتلخّص في المقام أنّ قوله تعالى: «إنّ ربّك لبالمرصاد» جواب للأقسام المذكورة في صدر السّورة. و المراد من المرصاد و اتّخاذ الرّصد، المراقبة و المواظبة عليهم و على ما يعملون و يفسدون في الأرض كي يأخذهم بعقوباته و ينزل عليهم سطواته و نقماته.

فالسّورة المباركة من أوّلها إلى قوله: «إنّ ربّك لبالمرصاد» مسوقة لبيان سنّته تعالى الحميدة الفاضلة في نكاله بالمستكبرين و المتمرّدين، مع العناية العجيبة منه تعالى على ذلك، حيث، أقسم ـ سبحانه ـ بما أقسم، ثمّ قال: «هل في ذلك قسم لذي حجر» و استشهد في إثبات تلك السنّة المباركة بما فعل بعاد و ثمود. في هذ التّهديد الشديد عبرة و موعظة لقو م يتّقون و يعقلون.

فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ ﴿١٦﴾

كَلَّا بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ ﴿١٧﴾ وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴿١٨﴾ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴿١٩﴾ وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴿٢٠﴾

بيان:

بعد ما ذكر تعالى بأسه و نقمته على المتهاونين بجلاله، ذكر حال الإنسان و غفلته و جهله بهذه السنّة الكريمة و غفلته عمّا يهمّه و جهله بما يجب عليه من السعي في إطاعة ربّه تعالى و طلب العافية لعاقبته. فليس همّته و مبلغ علمه و غاية سعيه، إلاّ متاع الحياة الدنيا العاجلة. فيفرح به إذا أتاه. و يحزن به إذا فاته. و يزعم بجهله أنّ ما أعطاه ربّه تعالى، ليس إلاّ لكرامته عليه تعالى و مكانته منه؛ و أنّ منعه تعالى عطاءه منه، لهوانه عليه و سقوطه عنده. و لم يدر المسكين الجاهل أنّ كلّا من العطاء و المنع طبق الحكمة البالغة. فيعطي الدنيا لمن يحبّه و لمن يبغضه؛ و يمنعه عمن يحبّه و يبغضه. و في كلّ واحد من العطاء و المنع اختبار و ابتلاء. فيعلم ـ سبحانه ـ من يختبر بالفقر و من يختبر بالغنى و الثروة.

قوله تعالى: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ...».

التعبير بالفاء للتفريع و الارتباط بما تقدّم من التهديد و غفلة هذا الإنسان عنه و عمّن هو في مرصاده و لم يعتبر بما فعل تعالى بالعصاة الّذين عملوا مثل ما عمل.

قوله تعالى: «إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّه».

الابتلاء هو الاختبار و الامتحان. و اختباره تعالى ليس لأجل أن يعلم ـ سبحانه ـ ما يكشف عن سريرة العبد؛ بل يؤدّبه تعالى و يربّيه بذلك الاختبار. و يعلم العبد ما لا يعلم من نفسه بذلك الاختبار، إن صبر و أطاع ربّه في مختلف حالاته

و شؤون حياته و لم‌يتجاوز في مسير حياته و ابتلائه عن طور عبوديّته.

قوله تعالى: «فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ».

أي: أكرمه بهذا العطاء ابتداءً و تفضّلاً، لاأنّ هذا العطاء كان لكرامته عليه تعالى و استحقاقه الكرامة منه ـ سبحانه.

قوله تعالى: «فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ (١٥)».

أي: يقول هذا الإنسان الجاهل: إنّ هذه النعمة و العطاء لكرامتي عليه تعالى و رفعة شأني عنده. و لم‌يتفطّن أنّ هذا بلاء و اختبار. و كم أهلك ـ سبحانه ـ ممّن أعطاه النّعمة و الثروة، فكفروا بنعمته تعالى و فسدوا و أفسدوا.

قوله تعالى: «وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ (١٦)».

الضّمير في قوله: «ابتلاه» و «عليه» و «يقول» راجع إلى الإنسان و هو المبتدأ المقدّر بعد أمّا المتقابل بقوله: «فأمّا الإنسان» في الآية السّابقة. و معنى «قدر» ضيّق. ذكره في القاموس في عداد معاني قدر.

و في نور الثقلين ٥٧٣/٥: في غوالي اللآلي و قال الصّادق ـ عليه السّلام ـ في تفسير قوله تعالى: «و ذا النّون إذ ذهب مغاضباً»:

> «إنّما ظنّ بمعنى استيقن أنّ اللّه تعالى لن يضيّق عليه رزقه. ألا تسمع قول اللّه تعالى: «وَ أمّا إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه»؛ أي: ضيّق عليه.»

و فيه أيضاً في حديث عن الرضا ـ عليه السّلام ـ يقول عند قوله تعالى: «و ذا النّون إذ ذهب مغاضباً...»:

> «فظنّ» بمعنى استيقن «أن لن نقدر عليه»؛ أي: لن يضيَّق عليه رزقه. و منه قوله ـ عزّ و جلّ ـ: «و أمّا إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه»؛ أي: ضيّق عليه و قتّر.

و في البرهان ٤٥٩/٤، عن ابن بابويه مسنداً عن علي بن محمّد بن الجهم، عن الرضا ـ عليه السّلام ـ في قوله تعالى: «وأمّا إذا ما ابتلاه ربّه فقدر عليه رزقه» أي: ضيّق.

أقول: و قد زعم الجاهل أنّ الفقر دليل الهوان. و لم يشعر أنّ سنّته تعالى في خلقه لايجوز الحكم عليها و على عللها و مصالحها من طريق الحسّ الظّاهر، بناءً على ما هو في نظره القاصر و رأيه الفاتر. و وجه ذلك أنّهم منغمرون في الدنيا و آمالها و شهواتها الّتي هي غاية سعيهم و منتهى أمنيّتهم و يرون عزّ العزيز بوجدان متاع الدّنيا و ذلّ الذليل بفقدانها.

قوله تعالى: «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ(١٧) وَ لَا تَحاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ(١٨)».

ردع و إبطال و إنكار لقولهم. و قوله تعالى: «بل» إضراب عن بيان مقالاتهم و إقامة الحجّة على بطلانها و فسادها، بالتوبيخ و التشنيع على سوء سننهم و صنيعهم. و هذا البيان حجّة كافية في إبطال قولهم. فإنّهم لايميلون إلى اليتامى بالعطف عليهم و الحنان و الإكرام لهم ـ خاصّةً ببذل مال أكرمهم تعالى و نعّمهم به ابتلاءً و اختباراً ـ و لايعطون ما فرض الله لهم من النّصيب في أموالهم إن كان اليتامى فقراء و الأغنياء مسلمين.

«و لاتحاضّون»؛ أي: لاترغّبون. أي: لايرغّب بعضهم بعضاً على طعام المسكين.

قوله تعالى: «وَ تَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمّاً(١٩)».

في القاموس ١٧٨/٤: لمّه: جمعه.

فعليه يكون المعنى: تأكلون التّراث أكلاً مجموعاً. و الظّاهر من أكلهم جميعه أي: لايعطون منه أحداً قليلاً و لاكثيراً، لغاية بخلهم و شدّة حرصهم عليه. كما أنّ الظّاهر أنّ المراد من الأكل هو قبضه بجميعه و صرفه في مصارف سخطه. فالتوبيخ و التعيير على رذيلة الشّحّ و البخل. فإنّه كان لايكرم اليتيم و يدعّه دعّاً و لايحضّ على اطعامه.

و لعلّ الآية في سياق قوله تعالى: «فذلك الّذي يدعّ اليتيم* و لايحضّ على طعام المسكين». (الماعون/٢و٣)

و قيل: إنّ المراد من أكله المال جميعه، أكل نصيبه مع نصيب غيره من الورثة.

و قيل: إنّ المراد أكل التراث بجميعه مع علمه بوجود المظلمة و عدم إخراج مظالم العباد عن المال.

و قيل: إنّ المراد أنّ السنّة في الجاهليّة كانوا لايورّثون النساء و الصّبيان و يأكلون نصيبهم مع نصيبهم. (الكشاف ٧٥١/٤)

أقول: دلالة الآية الكريمة على الأقوال المذكورة، تحتاج إلى معونة و عناية زائدة على عنوان التراث. و لادليل على شيء منها. فإنّها أكل مال بالباطل عصياناً و حراماً لافرق فيه بين جميع المال و أبعاضه. و هو غير عنوان أكل التراث كلّه.

و أبعد الأقوال هو القول الأخير. و لادليل على حمل الآية على توبيخ أهل الجاهليّة و لإبطال سنّتهم السيّئة. فيجب الأخذ بإطلاقها. فإنّ مورد الآية من المقبّحات العقليّة. فهي جارية على موضوعها على نحو القضيّة الحقيقيّة من دون اختصاص بزمان دون زمان و بنوع دون نوع.

قوله تعالى: «وَ تُحِبُّونَ الْمَالَ حُبّاً جَمّاً(٢٠)».

قال في القاموس ٩٢/٤: الجمّ: الكثير من كلّ شيء.

أقول: هذا توبيخ و تشنيع آخر على رذيلة أخرى؛ و هو حبّ المال على نحو الإفراط. و الفرق بين هذه الرذيلة و رذيلة البخل: أنّ الحبّ للمال قد لايمنعه صرفه فيما يشتهيه من الإسراف و غيره؛ بخلاف البخيل، فإنّه لايريد إلاّ أن يأكل زاده. فهذه الآية الكريمة في سياق قوله تعالى:

«إنّ الإنسان لربّه لكنود* و إنّه على ذلك لشهيد* و إنّه لحبّ الخير لشديد* أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور* و حصّل ما في الصّدور* إنّ ربّهم بهم يومئذ لخبير». (العاديات/٦-١١)

و الفرق بين الآية المبحوثة و هذه الآية: أنّ قوله تعالى: «لشديد» صفة للإنسان فيها. و «جمّاً» صفة لقوله تعالى: «حبّاً» في الآية المبحوثة. فالمعنى: إنّ

الكنود قويّ و شديد في حبّ الخير، بحيث لايتأثّر من شيء ممّا يزاحمه و يخالفه من الحقّ و الحقيقة. و قوله تعالى: «أفلا يعلم...» تهديد و تخويف للكنود من أفزاع يوم الحشر و أهوال يوم القيامة و الحساب.

كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ وَجِاْىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ ۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ ﴿٢٣﴾ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِى ﴿٢٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٢٥﴾ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٢٦﴾ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾

قوله تعالى: «كَلّا إذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكّاً دَكّاً(٢١)».

بيان: قال في القاموس ٣١١/٣: الدكّ: الدقّ و الهدم.

أقول: دقّ الأرض و هدمها مع ما فيها و تلالها و طيّ السّماء مع انتشار ما فيها من شموسها و أقارها و نجومها، من أشراط السّاعة و مقدّماتها. و هذا المعنى من الحقائق الأصيلة الّتي يعطيها القرآن الكريم بحسب الآيات الكريمة الكثيرة. و قد أشبعنا البحث فيما تقدّم في سورة الانشقاق.

قوله تعالى: «وَ جَاءَ رَبُّك...».

هذا تهديد آخر بمجيء الربّ و ملائكته صفّاً صفّاً. فهذا التّهديد قابل الانطباق من حيث الموقف بموقف دكّ الأرض و زلزالها و بموقف القيامة و بروز الشّدائد و الأهوال فيها. فــإنّ الظّاهر أنّ المراد بمجيء الربّ تعالى و ملائكته

صيرورة المعارف في هذا اليوم ضروريّةً و عدم إمكان الترديد و التشكيك فيها، بظهور قهره تعالى و سطواته على أعدائه بأتمّ بروزاته و أكمل ظهوراته. فعنت الوجوه للحيّ القيّوم. و قد خاب من حمل ظلماً. و الأمر كلّه يومئذ لله. فذلّت و استكانت له الجبابرة، فصار ما ينكرونه من الغيب المكنون و الآخرة و عقابها و ثوابها شهادةً و ما جحدوا من الحقّ القيّوم عياناً. هذا هو مجيئه ـ سبحانه ـ أو مجيء أمره و صدور حكمه بأخذ الظّالمين بأعمالهم و أفعالهم.

قوله تعالى: «وَ الْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً (٢٢)».

قد ذكروا في صفّ الملائكة و كيفيّته وجوهاً لا دليل على شيء منها. و لا يبعد أن يكون مجيئهم صفّاً صفّاً لإنفاذ أمره و إجراء حكمه و قضائه، كلّ قبيل بما أمر به.

قوله تعالى: «وَ جيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ».

هذا تهديد شديد آخر، و وعيد بالنّار للإنسان الّذي ذكره تعالى في الآيات السّابقة و ذكر شيئاً من سيّئاته. و هذا قرينة على أنّ ما ذكر من المساوئ من المحرّمات العظيمة. و موقف هذا التهديد منطبق بموقف مجيء أمره تعالى و ظهور قهره ـ سبحانه ـ بآياته. فقوله تعالى: «يومئذ» الظّاهر أنّه عند مجيء أمر الربّ و الدكّ.

و في الكشّاف ٧٥١/٤: و «يومئذ» بدل من «إذا دكّت الأرض». و عامل النصب فيها «يتذكّر».

و ذكره في الجوامع ٥٤١/١ و قال: و «يومئذ» بدل من «إذا دكّت الأرض» و ظرف لـ«يتذكّر».

أقول: الصواب ما ذكرنا لظهور الآية في اختلاف موقف دكّ الأرض و موقف مجيء جهنّم. و قد اشتبه عليهم تعيين موقف الدكّ و موقف مجيء جهنّم.

و ذكر المفسّرون أنّ المراد بمجيء جهنّم، اطّلاع النّاس عليها و تمكّنهم من مشاهدتها و رؤيتها. و صرّح صاحب المجمع بقوله: و أحضرت.

أقول: الظّاهر من الآية الكريمة أنّ هذا المجيء و الإحضار ليس إلاّ على سبيل

التخويف، لالأجل أن يعاقب بها الكفّار و يدخل فيها الفجّار.

في نور الثقلين ٥٧٢/٥، عن روضة الكافي مسنداً، عن جابر عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- قال: قال النّبيّ -صلّى الله عليه و آله-:

«أخبرني الرّوح الأمين أنّ اللّه لاإله غيره إذا وقف الخلائق و جميع الأوّلين و الآخرين أتي بجهنّم ثمّ يوضع عليها صراط أدقّ من الشّعر و أحدّ من السّيف....»

و فيه ٥٧٤/، عن تفسير القمّيّ مسنداً، عن جابر، عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- قال: لمّا نزلت هذه الآية: «و جيء يومئذ بجهنّم» سئل عن ذلك رسول الله -صلّى الله عليه و آله. قال:

«بذلك أخبرني الرّوح الأمين أنّ اللّه لاإله غيره إذا برز للخلائق و جمع الأوّلين و الآخرين، أتي بجهنّم تقاد بألف زمام أخذ بكل زمام ألف ملك تقودها من الغلاظ الشّداد، لها هدّة و غضب و زفير و شهيق. و إنّها لتزفر الزفرة. فلولا أنّ اللّه أخّرهم للحساب، لأهلكت الجميع. ثمّ يخرج منها عنق فيحيط بالخلائق البرّ منهم و الفاجر....»

أقول: لاينافي الحديث ما ذكره المفسّرون من أنّ المراد بمجيء جهنّم أي أُحضرت، أو تمكّنهم من مشاهدتها و رؤيتها، و من الهوان الّذي ذكرناه لأنّا قد ذكرنا أنّ هذه الإراءة و الإحضار، ليست لاجل العقاب و العذاب و بروز قهره تعالى بل لاجل التخويف.

و لابأس بإطلاق قوله -صلّى الله عليه و آله-: «فيحيط بالخلائق البرّ منهم و الفاجر» لإمكان تقييد الإطلاق أو العموم بقوله تعالى:

«ألا إنّ أولياء الله لاخوف عليهم و لاهم يحزنون». (يونس/٦٢)

أو يجمع بينهما بحسب المواقف. و ذلك على عهدة الباحث. أعني: يمكن أن يكون نفي الخوف في موقف و ثبوته في موقف آخر. على أنّ الحديث صدراً و ذيلاً ليس فيه تنصيص بخوف أوليائه تعالى. و الله أعلم.

في الكشّاف ٧٥١/٤: و روي أنّها لمّا نزلت، تغيّر وجه رسول الله صلّى اللّه عليه و آله ـ و عرف في وجهه؛ حتّى اشتدّ على أصحابه فأخبروا عليّاً ـ رضي الله عنه ـ فجاء فاحتضنه من خلفه و قبّله بين عاتقه. ثمّ قال: يا نبيّ الله ـ بأبي أنت و أمّي ـ ما الّذي حدث اليوم؟ و ما الّذي غيّرك؟ فتلا عليه الآية. فقال عليّ: كيف يجاء بها؟ قال: يجيء بها سبعون ألف ملك يقودونها بسبعين ألف زمام فتشرد شردة لو تركت لأحرقت أهل الجمع.

أقول: و هذا الحديث مع أشباهه المرويّة في هذا الباب متّفقة المضمون مع الآية الكريمة من حيث مجيء جهنّم و بروزها و ظهورها لإبراز سطوته تعالى على العباد. و أمّا تفاصيلها، فلا يمكن ردّها؛ إذ لم يعلم لها مانع و دافع من الآيات و الروايات.

قوله تعالى: «يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ».

قوله تعالى: «يومئذ»؛ أي: عند مجيء جهنّم. و هو ظرف لـ«يتذكّر» و هو العامل فيه. و موقف هذا التذكّر موقف بروز سطوته تعالى على العصاة بآية كبيرة من آيات سطوته و هو مجيء جهنّم. و ليس «يتذكّر» بمعنى يتّعظ و يتوب و أمثال ذلك. فإنّ التذكّر هو حصول العلم تفصيلاً برفع الغفلات عن الإنسان. و قد كان عالماً أيضاً في الدّنيا، إلاّ أنّه لايريد أن يتذكّر، بل كان يوسوس و يشكّك بهوساته و هواه فيه و كان يتلاعب في مشتهياته و غفلاته. و حيث صارت الآن المعارف و الحقائق ضروريّةً، فلا محالة يتذكّر و لا يقدر على الترديد و التشكيك العمديّ.

و ليس متعلّق التذكّر هو أفعال الإنسان و معاصيه ـ كما اشتهر في الكلمات ـ بل متعلّقه هو قبح ما جنى على نفسه و أفرط في معصية ربّه و أهمل فيما يجب عليه من طاعته و تحصيل مرضاته.

قوله تعالى: «وَ أَنَّىٰ لَهُ الذِّكْرَىٰ (٢٣)».

هذا إنكار و نفي لوجود الذّكرى للجاني، بعد ما أثبت له في الآية السّابقة. فاحتاج إلى تقدير المضاف، أي: من أين له فائدة الذكرى اليوم؟! فإنّ العمل في

الدنيا و اليوم يوم المجازاة بالثواب و العقاب. فيرتفع التنافي المتوهّم بين النّفي و الإثبات في المقام. ذكره في الكشّاف و المجمع.

قوله تعالى: «يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي(٢٤)».

أي: يا ليتني قدّمت من الصّالحات لأجل حياتي الباقية اليوم حتّى أحيا في المتّقين حياةً طيّبةً هنيئةً. يقولها تحسّراً و تأسّفاً.

و ذكر بعضهم وجهاً آخر؛ و هو احتمال أن تكون الحياة بمعناها المصدريّ. و هو ضعيف. بل الظّاهر أنّ المراد هي الحياة بالمعنى الاسم المصدريّ الّتي هي عين الحياة الرّاضية المرضيّة الهنيئة بخلاف المعنى المصدريّ.

قوله تعالى: «فَيَوْمَئِذٍ لايُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ(٢٥)».

فيه وجوه:

الأوّل: إنّه لايعذّب مثل عذاب الله أحد. لأنّه أشدّ المعاقبين في موضع النكال و النقمة.

الثاني: إنّه لايعذّب عذاب الله أحد غيره، بل هو المتولّي لذلك. و لأنّ الولاية له و الحكم إليه.

الثالث: قيل: أي: لايعذّب أحد من الزّبانية مثل ما يعذّبون هذا الإنسان.

الرابع: إنّه لايعذّب أحد أحداً في الدنيا مثل عذاب الله لهذا الكافر يومئذٍ.

و أمّا على قراءة فتح الذال، و هي القراءة المرويّة عن رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ كما في الكشّاف و المجمع، فالمعنى: لايعذّب أحد بما يستحقّ هذا الجاني، بل يعذَّب هو نفسه. فلا تزر وازرة وزر أخرى. أو: لايعذّب مثل عذابه يومئذ؛ لإصراره في كفره و عناده.

و هذا أحسن الوجوه. و قد استشكل عليه أنّ أقصى ما يمكن أن يقال: إنّ هذا الإنسان الجاني من أشدّ النّاس عذاباً يوم القيامة، لاأنّه أشدّ عذاباً من الجمع. فإنّا نعلم أنّ إبليس أشدّ عذاباً منه، لكثرة جرائمه و جناياته من الجميع.

و الجواب: إنّ إطلاقه مقيّد بما يدلّ على أنّ من الكفّار و العصاة من هو أشدّ

عذاباً منه؛ سواء قلنا إنّ السيّئات المذكورة صفة للإنسان الأعمّ من المسلم و الكافر، أو المراد منه الكافر مطلقاً، أو كافر بشخصه و تكون الآية نازلةً في أحد بعينه و يدخل فيه كلّ من جرى مجراه و كان في صفته؛ كما قيل: إنّ الآية نزلت في شأن أبيّ بن خلف من أعداء رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله.

قوله تعالى: «وَ لايُوثِقُ وَ ثَاقَهُ أَحَدٌ (٢٦)».

أقول: الكلام فيها بعينه الكلام في الآية السّابقة. قال في لسان العرب ٣٧١/١: أوثقه في الوَثاق؛ أي: شدّه.

و يشهد على ذلك ما ورد في تأويل الآية. ففي نور الثقلين ٥٧٦/٥: في كتاب الاحتجاج للطبرسيّ (ره): و في رواية سليم بن قيس الهلاليّ عن سلمان الفارسيّ و نقل كلاماً و فيه قال: قال لي عمر بن الخطّاب: قل ما شئت. أليس قد عزلها الله ـ عزّ و جلّ ـ عن أهل هذا البيت الّذين قد اتّخذتموهم أرباباً؟!

قال: قلت: فإنّي أشهد أنّي سمعت رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ يقول و قد سألته عن هذه الآية: «فيومئذ لايعذّب عذابه أحدٌ و لايوثق وثاقه أحدٌ» فقال: إنّك أنت هو. فقال: اسكت! أسكت الله نامتك أيّها العبد! يابن اللّخناء! فقال لي عليّ ـ عليه السّلام ـ: اسكت يا سلمان. فسكتّ. و الله لولا أنّه أمرني بالسكوت، لأخبرته بكلّ شيء نزل فيه و في صاحبه. فلمّا رأى ذلك عمر أنّه قد سكت قال: إنّك له مطيع مسلم.

أقول: وجه الاستشهاد: إنّ التأويل لابدّ أن يكون من سنخ التنزيل و الظّاهر؛ و بعبارة أخرى من الأفراد و المصاديق الخفيّة يجري حكم الآية فيه على حدّ سواء مع الظّاهر، أو بالأوّليّة و الأولويّة.

قوله تعالى: «يا أَيَّتُها النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧) ارْجِعي إلىٰ رَبِّكِ...».

بيان: اطمئنان النفس باستنادها إلى العلوم الإلهيّة و المعارف الحقّة، خاصّةً بمعرفته تعالى و انشراح صدر الإنسان و سكون قلبه بها و بمعرفة أصفيائه و أحبّائه و بالسكون بما وعده إليها من الجزاء و الثواب للمحسنين و المتّقين. قال تعالى:

«...و يهدي إليه من أناب * ...ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب». (الرعد/٢٧و٢٨)

«و إذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى و لكن ليطمئنّ قلبي». (البقرة/ ٢٦٠)

و حيث إنّ المراد بهذه الطمأنينة بالأوليّة و الأولويّة، هو الحدّ الأعلى من المعارف و العلوم، يكون المصداق البارز لقوله تعالى: «الّذين آمنوا...» هم رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و الأئمّة الفاضلون من أهل بيته، ثمّ الأفضل فالأفضل من خيار شيعتهم. كما أنّ الطمأنينة في قضيّة إبراهيم الصّدّيق ـ عليه السّلام ـ أيضاً بهذا المعنى، كيف و إنّه عليه السلام قد كان موقناً و مؤمناً بأنّ الله يحيي الموتى و إنّما سأله تعالى الرّؤية و المشاهدة الحضوريّة.

في المرآة ٢٢٦/ قال: و في كتاب المستدرك و غيره عن أنس بن مالك في قوله تعالى: «الّذين آمنوا و تطمئنّ قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب» قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ: هم نحن أهل البيت و شيعتنا.

و في البرهان ٢٩١/٢: عن ابن عبّاس أنّه قال لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ: «الّذين آمنوا...» ثمّ قال لي: أتدري ـ يابن أمّ سليم ـ من هم؟ قلت: من هم يا رسول الله؟ قال: نحن أهل البيت و شيعتنا.

و عدوله تعالى من الغيبة إلى الخطاب ـ سيّما الخطاب بالمخاطبة الشخصيّة ـ لعلّه لإكرام المؤمن و تشريفه. و كأنّ هذا الإكرام و التشريف يقابل ما تقدّم من التهويل و التخويف بالنسبة إلى الإنسان المفرط الجاني.

و هذا القول و النّداء منه ـ سبحانه ـ و أمره تعالى بالرجوع إليه ـ جلّ ثناؤه ـ أمر بخروج روح المؤمن و وفاته تكويناً بواسطة الموكّلين لقبض الأرواح أو بلا واسطة.

قال الشيخ (قده) في تبيانه ٣٤٨/١٠: قال ابن زيد عن أبيه: إنّ النّفس المطمئنّة الّتي فعلت طاعة الله و تجنّبت معاصيه، تبشّر عند الموت و يوم البعث بالثّواب و النّعيم. و قيل: إنّ المطمئنّة بالمعرفة لله و بالإيمان به في قول مجاهد. و قيل: المطمئنّة بالبشارة بالجنّة.

أقول: قد أوضحنا معنى الطمأنينة في أمثال المقام. و علمت أيضاً أنّ الآية في موقف الاحتضار عند معاينة الآخرة. و هذا أمر منه تعالى و نداء تشريف و تكريم برجوع المؤمن إلى ربّه و دار كرامته. في البحار ١٨٦/٦، عن المحاسن مسنداً عن مصعب الكوفيّ، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ أنّه قال لسدير:

...و أتاه ملك الموت بقبض روحه فينادي روحه فتخرج من جسده. فأمّا المؤمن، فما يحسّ بخروجها. و ذلك قول اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ: «يا أيّتها النّفس المطمئنّة ارجعي إلى ربّك راضيةً مرضيّة فادخلي في عبادي و ادخلي جنّتي».

و في نور الثقلين ٥٧٧/٥، عن الكافي مسنداً عن سدير الصيرفيّ قال:

قلت لأبي‌عبدالله عليه السّلام: جعلت فداك يابن رسول الله، هل يكره المؤمن على قبض روحه؟
قال: لا و الله! إنّه إذا أتاه ملك الموت ليقبض روحه، جزع عند ذلك. فيقول ملك الموت: يا وليّ الله لاتجزع. فو الّذي بعث محمّداً، لأنا أبرّ بك و أشفق عليك من والد رحيم لو حضرك. افتح عينيك فانظر.
قال: و يمثّل له رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و عليّ أمير المؤمنين و فاطمة و الحسن و الحسين و الأئمّة من ذرّيّتهم ـ عليهم السّلام ـ... فيفتح عينيه فينظر. فينادي روحه منادٍ من قبل ربّ العزّة فيقول: يا أيّتها النّفس المطمئنّة إلى محمّد و أهل بيته...

قوله ـ عليه السلام ـ: «المطمئنّة إلى محمّد و أهل بيته». أقول: اطمئنانها إلى محمّد و إلى أهل بيته عبارة عن معرفتهم و معرفة مقامهم و شؤونهم و الاستئناس بذكرهم. و هذا النداء القدسيّ و الدعوة الشّريفة من الله ـ سبحانه ـ هو عين قبض روح المؤمن و انتقاله إلى دار القدس. كما أنّ قوله تعالى: «و الملائكة باسطو أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق». (الأنعام/٩٣) هو عبارة عن إخراج الملائكة الموكّلين أرواح الكفّار بالعنف و الزجر.

قال في الجوامع: «باسطو أيديهم». يبسطون إليهم أيديهم يقولون: هاتوا أرواحكم أخرجوها إلينا من أجسادكم. و هذه عبارة عن العنف في السياق والغلظة في الإزهاق.

قوله تعالى: «رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً(٢٨)».

فإنّ المؤمن يرضى بالله ربّاً لايعدل عنه إلى سواه و لايشرك به غيره، و لايعبد و لايطيع إلاّ إيّاه؛ و يرضى بمحمّد ـصلّى الله عليه و آله ـ نبيّاً، و بآله الطّاهرين أئمّةً و قادةً، و بالإسلام ديناً، و بالقرآن كتاباً. و هذا من التوحيد الصريح. و المؤمن يرضى بما يجري عليه من قضائه تعالى فيصبر على مكارهه و شدائده، و يرضى بما يعطيه تعالى في دار كرامته و ما أعدّ له في الجنان الأزهر في جوار أوليائه. فهو راضٍ عن ربّه من بدء نشأته إلى آخر الأبد في جميع ما يجري عليه من قضائه الحكيم. و لاتنافي بين الأخبار المفسّرة للمقام. فإنّ اختلافها بحسب متعلّق الرضا و جميعها من أفراد المطلق و مصاديقه.

في نور الثقلين ٥٧٧/٥، في ذيل حديث أوردناه عن سدير الصّيرفي:

«... راضيةً بالولاية، مرضيّةً بالثواب.»

أقول: قوله ـعليه السّلام ـ: «راضيةً بالولاية» تصريح بما استظهرناه من الإطلاق في متعلّق الرضا. أي: إنّ المؤمن يرضى بالإسلام ديناً و بجميع شؤونه و أحكامه. و الولاية من أهمّ ما افترضه الله ـسبحانه ـ على عباده. و ما نودي بشيء كما نودي بالولاية.

قوله ـعليه السّلام ـ: «مَرضِيَّةً بالثواب»؛ أي: مرضيّةً عنده ـسبحانه ـ من حيث إيمانه و أعماله و أخلاقه. و يرضى ـسبحانه ـ بأن يكرمه بالثّواب و العطاء.

و روي هذا الحديث بسند آخر عن سدير و فيها: «راضيةً مرضيّةً بالولاية و بالثواب.» فعليه يمكن أن يقال: إنّ المؤمن راضٍ بالولاية و راضٍ بما يعطيه تعالى من الكرامة و الثواب، و مرضيٌّ عنده تعالى بقبوله الولاية، أو مرضيّ عنده بأنّ يوفّقه بقبول الولاية و بأن يكرمه بالثواب و العقاب.

قوله تعالى: «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (٢٩) وَ ادْخُلِي جَنَّتِي (٣٠)».

قال في الكشّاف ٧٥٣/٤: و قرأ ابن عبّاس: «فادخلي في عبدي». و قرأ ابن مسعود: «في جسد عبدي». و قرأ أبيّ: «ائتي ربّك راضيةً مرضيّةً ادخلي في عبدي».

و في التبيان ٣٤٨/١٠ - بعد ذكر قراءة ابن عبّاس -: قال ابن خالويه: هي قراءة حسنة.

أقول: الظّاهر أنّ القراءة من استنباط القائلين بها. فإنّهم لمّا رأوا أنّ دخول الجنّة لايكون إلاّ بالبدن، قالوا إنّ المراد بالدخول، الدخول في الأجساد. أقول: الآية الكريمة ليست في مقام بيان طور الرّجوع و كيفيّاته و إنّما ذكر تعالى أنّ الإنسان المفرط الجاني يومئذ لايعذّب عذابه أحد و لايوثق وثاقه أحد و أنّ الانسان العارف بربّه و الكامل في توحيده، يرجع إلى ربّه راضياً مرضيّاً فيأذن له و يأمره تعالى بالدخول في الجنّة في زمرة الصّالحين. و لاتعرّض في الآية الكريمة بشيء من طور الرجوع و كيفيّاته و كيفيّة الدخول في الجنّة و ليست مسوقةً لذلك. و مع ذلك كلّه لايتأبّى لفظ الآية أن يراد منه في قوله تعالى: «فادخلي في عبادي و ادخلي جنّتي» دخول الروح في أجسادهم من غير احتياج إلى قراءة ابن عبّاس.

و في التبيان ٣٤٨/١٠: قال المبرّد: تقديره: يا أيّتها الرّوح، ارجعي إلى ربّك فادخلي في عبادي في كلّ واحد من عبادي تدخل فيه روحه.

في البرهان ٤٦١/٤، عن شرف الدين النجفي بإسناده عن داود بن فرقد قال:

قال أبو عبد الله - عليه السّلام -: اقرؤوا سورة الفجر في فرائضكم و نوافلكم. فإنّها سورة الحسين بن عليّ. و ارغبوا فيها. رحمكم الله.

فقال له أبو أسامة - و كان حاضر المجلس -: كيف صارت هذه السورة للحسين خاصّةً؟

فقال: ألا تسمع إلى قوله تعالى: «يا أيّتها النّفس المطمئنّة * ارجعي إلى ربّك راضيةً مرضيّةً * فادخلي في عبادي * وَ ادخُلي جنّتي»؟! إنّما يعني الحسين بن عليّ - عليه السّلام. فهو ذو النفس المطمئنّة الراضية المرضيّة

و أصحابه من آل محمّد -صلوات اللّه عليهم- الراضون عن اللّه يوم القيامة و هو راضٍ عنهم. و هذه السّورة في الحسين بن عليّ -عليه السّلام- و شيعته و شيعة آل محمّدٍ خاصّةً. من أدمن قراءة الفجر، كان مع الحسين في درجته في الجنّة. إنّ اللّه عزيز حكيم.

أقول: لايخفى أنّ مولانا أباعبدالله الحسين الشهيد، هو القدر المتيقّن من مصاديق هذه الآية بالأوّليّة و الأولويّة. و هكذا أمثاله من رجال الإسلام؛ مثل أبيه و أخيه و أئمّة الهدى من ذرّيّته و بعدهم الأفضل فالأفضل من أوليائهم و شيعتهم. و قد مضى في قوله تعالى: «ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب» عن مرآة الأنوار و عن تفسير البرهان ما يؤيّد ذلك.

و لايبعد أن يقال: إنّ المراد في الرواية الشّريفة أنّ الآية نزلت في شأن الحسين -عليه السّلام- كما هو ظاهر قول الصادق -عليه السّلام-: «يعني الحسين» فيجري في أمثاله و نظائره من أوليائه و الأئمّة الطّاهرين من آله -عليهم السّلام. قال تعالى:

«و اذكر في الكتاب إسماعيل إنّه كان صادق الوعد و كان رسولاً نبيّاً * وكان يأمر أهله بالصلاة و الزّكاة و كان عند ربّه مرضيّاً». (مريم/٥٤و٥٥)

فإنّ إسماعيل كان رسولاً و نبيّاً. قد صرّح -تعالى شأنه- أنّه مرضيّ عنده -سبحانه.

٩٠.

سورة البلد

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الرابعة و الثلاثون من القرآن، نزلت بعد سورة ق. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ﴿١﴾ وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ﴿٢﴾ وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ ﴿٣﴾ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ ﴿٤﴾ أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ ﴿٥﴾ يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا ﴿٦﴾ أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٧﴾ أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿٩﴾ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴿١٦﴾ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْمَرْحَمَةِ ﴿١٧﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ﴿١٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ﴿١٩﴾ عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤْصَدَةٌۢ ﴿٢٠﴾

بيان:

قوله تعالى: «لا أُقْسِمُ بِهٰذا الْبَلَدِ(١)».

الظّاهر من المقام: أنّه ـ سبحانه ـ أقسم بالبلد الحرام كما في قوله تعالى: «و هذا البلد الأمين». (التين/٣) ثمّ أقسم ثانياً بقوله: «و والد و ما ولد». و هذا القسم الثّاني قرينة و شاهد على أنّ الكلام من أوّله سيق مساق الإثبات و لانفي فيه. فعليه يكون «لا» في قوله تعالى: «لا أقسم» للتأكيد؛ أي: لتأكيد القسم و نفي ما ينافي متعلّق القسم. ثمّ استأنف و حلف على إثبات متعلّقه. قال في المجمع ٤٩٢/١٠: أجمع المفسّرون على أنّ هذا قسم بالبلد الحرام و هو مكّة.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت من القسم في قوله تعالى: «و والد و ما ولد» و جعلته قرينةً على أنّ الآية السابقة أيضاً للإثبات، فأيّ مانع أن يقال إنّه عطف على البلد و يكون متعلّقاً للنفي؟

قلت: لو كان معطوفاً على البلد، لكان حقّ العبارة إعادة الجارّ و لاالنافية. فالمتعيّن فيه أن يكون الواو للقسم لاللعطف. و سيأتي توضيح ذلك في رواية عن اختصاص المفيد. و يدلّ على ما ذكرنا من أنّ الكلام مسوق للإثبات، ما رواه في البرهان ٤٦٢/٤، عن الكافي عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرّار، عن بعض أصحابه قال:

> سألته عن قول اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: «فلا أقسم بمواقع النجوم». (الواقعة/٧٥)
> قال: عظم إثم من يحلف بها.
> قال: و كان أهل الجاهليّة يعظّمون الحرم و لايقسمون به و يستحلّون حرمة اللّه فيه و لايعرضون لمن كان فيه و لايخرجون منه دابّة! فقال اللّه ـ تبارك و تعالى ـ: «لا أقسم بهذا البلده و أنت حلّ بهذا البلده و والد و ما ولد».
> قال: يعظّمون البلد أن يحلفوا به و يستحلّون فيه حرمة رسول اللّه!

أقول: و سيأتي تأييد ذلك في طيّ الأبحاث الجارية ـ إن شاء الله.

قوله تعالى: «وَ أَنْتَ حِلٌّ بِهٰذَا الْبَلَدِ(٢)».

قال في القاموس ٣٧١/٣: الحلال ـو يكسر ـ: ضدّ الحرام؛ كالحلّ ـ بالكسر.
أقول: ذكروا في تفسير الآية أقوالاً ثلاثةً:

الأوّل: إنّ معنى قوله: «و أنت حلّ بهذا البلد» أي: أنت محلّل الدّم و العرض. فبلغ من جهلهم أنّهم يعظّمون البلد بحيث إنّهم لايحلفون به مراعاةً لتعظيمه، و يستحلّون منك في هذا الحرم ما لم يستحلّوا من غيرك من الانسان أو الأنعام أو الدابّة!

و يدلّ على ذلك ما قدّمناه من رواية إسماعيل بن مرّار، و ما أورده في المجمع عن الصّادق ـ عليه السّلام. قال في المجمع ٤٩٣/١٠: و قيل: معناه: لاأقسم بهذا البلد و أنت حلّ فيه منتهك الحرمة، مستباح العرض لاتحترم. فلم يبق للبلد حرمة حيث هتكت حرمتك. عن أبي‌مسلم. و هو المرويّ عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام. قال: كانت قريش تعظّم البلد و تستحلّ محمّداً ـ صلّى الله عليه و آله ـ فيه. فقال: «لا أقسم بهذا البلد و أنت حلّ بهذا البلد». يريد أنّهم استحلّوك فيه فكذّبوك و شتموك و كانوا لا يأخذ الرجل منهم فيه قاتل أبيه و يتقلّدون لحاء شجر الحرم فيأمنون بتقليدهم إيّاه، فاستحلّوا من رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ ما لم يستحلّوا من غيره. فعاب الله ذلك عليهم.

و في البرهان ٤٦٢/٤ عن الكافي ما يقرب منه.

أقول: واضح أنّه تعالى نقض سنّة الجاهليّة من استنكارهم بالحلف بالبلد و شنّع عليهم من استباحتهم و استحلالهم حرمة رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ فيه.

الثاني: إنّ المراد أنت حالّ بالبلد و مقيم فيه. و يمكن توجيهه أنّك حالٌّ بالبلد يزيد البلد بحلولك فيه شرافةً على شرافته و كرامةً على كرامته فيستحقّ البلد لمزيد كرامة بـإقامتك فيه، أن يكون مورداً للقسم. أقول: الحلول في البلد و الدار، إنّما يناسب في مورد الدخول و النزول و الورود و النفوذ، لافي مورد الإقامة و السّكنى إلّا بعناية بعيدة. قال تعالى:

«... فسوف تعلمون * من يأتيه عذاب يخزيه و يحلّ عليه عذاب مقيم». (الزمر/٣٩ و ٤٠)

و كذلك استعماله في الورود و الدّخول المكاني. قال في القاموس ٣٧٠/٣: حلّ المكان و به يحِلّ و يحُلّ حلًّا و حلولاً وَ حَلَلاً ـ محرّكة ـ نادر: نزل به؛ كاحْتَلَّهُ و به. فهو حالّ. ج: حلول و حُلّال.

فصريح عبارة القاموس أنّ مورد استعمال الحلول في مورد النزول. و الحلّ هنا بالفتح، كما انّ الحلّ ـ بالكسر ـ بمعنى الحلال بالكسر على ما قدّمناه. فتبيّن أنّ قوله تعالى: «و أنت حلّ بهذا البلد»؛ أي: مستباح الحرمة. و ليست القراءة بالفتح حتّى يقال إنّه بمعنى الحلول.

الثالث: إنّ ذلك إخبار عمّا سيفتح الله لرسوله مكّة و يحلّ له قتل من شاء من المشركين. فعهد رسول الله إلى أصحابه أن لايقتلوا بمكّة إلّا من قاتلهم. و أمر بقتل رجال منهم، و لو كانوا معلّقين بأستار الكعبة. فقتل سعيدبن حريث عبداللهبن الأخطل و هو متعلّق بأستار الكعبة. و قتل مقيس بن صبابة بالسّوق. و قتل عليّ ـ عليه السّلام ـ إحدى القينتين كانتا تغنّيان بهجاء رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و أفلتت الأخرى. و قتل ـ عليه السّلام ـ الحويرث بن نفيل.

في البحار ١٣٥/٢١، عن الكافي مسنداً عن معاوية بن عمّار قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ يوم فتح مكّة:

«إنّ الله حرّم مكّة يوم خلق السّموات و الأرض. و هي حرام إلى أن تقوم السّاعة. لاتحلّ لأحد قبلي. و لاتحلّ لأحد بعدي. و لم تحلّ لي إلّا ساعة من نهار.»

أقول: قد ادّعى هذا القائل أنّ قوله تعالى: «و أنت حلّ بهذا البلد» إشارة إلى السّاعة الّتي أحلّ الله ـ سبحانه ـ قتل المشركين فيها عند الدخول فيها يوم فتح مكّة. و قد أصرّ الزمخشريّ في الكشّاف ٢٥٥/٤ على تصحيح هذا القول.

أقول: لايخفى ما فيه من المغالطة. فـإنّ متعلّق الحلّ في الآية الكريمة، هو شخص رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله. و أمّا ما ذكره في تاريخ فتح مكّة، فالمحلّل في هذا اليوم ما كان محرّماً قبل هذا اليوم من قتل المشركين. فلا محصّل للمقايسة بين

الموردين. و منه يعلم وهن ما ذكره الزمخشريّ في الكشّاف في تثبيت هذا القول و إصراره على ذلك في كلام طويل له.

قوله تعالى: «وَ وَالِدٍ وَ مَا وَلَدَ».

قد ذكرنا في صدر البيان أنّ الواو للقسم لا للعطف. قال الشيخ (قده) في التبيان ١٠/٣٥٠: قسم آخر بالوالد و ما ولد. و في المجمع ١٠/٤٩٣ أنّه عطف على القسم. و الظّاهر ما ذكره الشيخ (قده).

و يدلّ عليه ما رواه في البرهان ٤/٤٦٣، عن اختصاص المفيد (ره) بإسناده عن سليمان بن قيس الشاميّ أنّه سمع عليّاً ـ عليه السّلام ـ يقول: إنّي و أوصيائي من ولدي أئمّة مهتدون كلّنا محدَّثون.

قلت: يا أمير المؤمنين من هم؟ قال: الحسن و الحسين. ثمّ ابني عليّ بن الحسين ـ قال: و عليّ يومئذ رضيع ـ ثمّ ثمانية من بعده واحداً بعد واحد. و هم الّذين أقسم الله بهم فقال: «و والد و ما ولد». أمّا الوالد فرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و «ما ولد» يعني هؤلاء الأوصياء.

فقلت: يا أمير المؤمنين، أيجتمع إمامان؟ فقال: لا؛ إلاّ و أحدهما مصمت لا ينطق حتّى يهلك الأوّل.

قال سليمان: سألت محمّد بن أبي بكر فقلت: أكان عليّ ـ عليه السّلام ـ محدَّثاً؟ فقال: نعم. و يحدّث الملائكة الأئمّة. فقال: أو ما تقرأ: «و ما أرسلنا من رسول و لا نبيّ و لا محدّث[1]»؟!

فقلت: و أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ محدّث؟ فقال: نعم. و فاطمة كانت محدّثةً و لم تكن نبيّةً.

و فيه ٤/٤٦٢، عن الكلينيّ بإسناده إلى أحمد بن محمّد بن عبدالله رفعه في قوله تعالى: «لا أقسم بهذا البلد* و أنت حلّ بهذا البلد* و والد و ما ولد» قال: قال

---

١ ـ أقول: الظّاهر أنّ لفظ المحدّث من كلام محمّد بن أبي بكر. و لعلّه من باب تأويل الآية أخذه من عليّ ـ عليه السّلام.

أميرالمؤمنين ـعليه السّلام ـ: و ما ولد من الأئمّة ـعليهم السّلام.

و فيه أيضاً: عن محمّدبن العبّاس بـإسناده عن إبراهيم‌بن صالح الأنماطيّ، عن منصور، عن رجل، عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلام ـ في قول الله ـعزّ و جلّ ـ: «و والد و ما ولد» قال: عليّ و ما ولد.

و فيه ٤٦٣/: ابن‌شهرآشوب عن بعض الأئمّة ـعليهم السّلام ـ «لا أقسم بهذا البلد۝ و أنت حلّ بهذا البلد۝ و والد و ما ولد» قال: أميرالمؤمنين ـعليه السّلام ـ و ما ولد من الأئمّة ـعليهم السّلام.

و في المجمع ٤٩٣/١٠: قيل: آدم و ما ولد من الأنبياء و الأوصياء وأتباعهم. عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلام.

أقول: لاتنافي بين هذه الرّواية عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلام ـ و بين الروايات الّتي أوردناها أنّ الوالد و الولد عليّ و أولاده الطّاهرون ـعليهم السّلام. ضرورة أنّه لاتنافي بين المثبتات.

و أمّا الأقوال الّتي ذكروها في المقام، فلا دليل يعتدّ به على شيء منها. فمن أرادها، فعليه بالمطوّلات.

فإن قلت: فما تقول في قول ابن‌عبّاس: «كلّ والد و ولده» المتناسب مع ظاهر الآية و إطلاقها؟

قلت: كلّا! فإنّ الروايات الّتي أوردناها صريحة على أنّ المراد في الآية هو عليّ و أولاده الأئمّة المعصومون و آدم و ذرّيّته من الأنبياء و الأوصياء و الصّالحون من أتباعهم و هي كافية في تقييد إطلاق الآية و بيان المراد منها. و الله العالم.

قوله تعالى: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ(٤)».

بيان: هذا جواب للقسم. فقد أقسم ـسبحانه ـ بالبلد الحرام و بشأن عدّة من عظماء الموحّدين، مع تأكيد مورد القسم باللّام و قد، أنّ الإنسان في كبد.

و الكبد ـعلى ما ذكره في القاموس ـ: الشدّة و المشقّة. و لعلّ الغرض في الآية و السّورة المباركة المسوق له الكلام، بيان أهمّيّة موقع الإنسان و الشأن الخطير الّذي له. فلايزال في إدامة حياته و تأمين سعادته منغمراً في غمرات التّعب الّتي تهجم

عليه من النواحي المختلفة من الحوائج المادّية و المعنويّة، لايمكن أن يتخلّص منها، و يسعى في حوائج الحياة المادّية و المعنويّة. فإنّه في عين شدّة فاقته و ابتلائه في حوائج مادّية ضروريّة في إبقاء رمق وجوده، متوجّه بنور بصيرته و شعاع عقله إلى أحكام و سنن ثابتة عقليّة لابدّ من مراعاتها و القيام بحقّها في شؤون حياته الفرديّة و الاجتماعيّة، و إلى وظائف العبوديّة الصريحة بين الخالق و المخلوق؛ و خاصّةً إلى مراعاة الوظائف المقرّرة في المجتمع البشريّ من حيث إنّهم عباده تعالى. فإنّهم يتزاحمون في شؤون الحياة. و خاصّةً الطواغيت منهم يتكالبون و يثب بعضهم على طعمة بعض و يثبون على طعمة المستضعفين أيضاً و ضاقت الأرض على الناس بما رحبت. فلا يزال الإنسان واقفاً على شفير الشّقاء و النجاة و السّعادة و الهلاك.

في البرهان ٤٦٣/٤، عن ربيع الأبرار للزّمخشريّ عن الحسن ـعليه السّلام ـ في قوله ـتعالى شأنه ـ: «لقد خلقنا الإنسان في كبد»:

«لا أعلم خليقةً يكابد من الأمر ما يكابد من الإنسان. يكابد مضائق الدّنيا و شدائد الآخرة.»

قوله تعالى: «أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ(٥)».

عدل تعالى في كلامه في شأن الإنسان عن سياقه السّابق و أتى به على سبيل الاستفهام الإنكاريّ. و ظاهر أنّ المراد من الإنسان في المقام، هو الإنسان الظّلوم الجهول و تهديده و توبيخه، لامطلق الإنسان. و هذا التهديد إنّما هو بملاحظة ما يسعى الإنسان و يكابد في شأن أمنيّاته و دنياه و يجرّه هواه إلى مخالفته السّنّة القيّمة من إطاعة ربّه و المعاشرة الحسنة مع نوعه؛ يعصي ربّه و يتجاوز على نوعه. و هذا سفه من رأيه و تجاوز عن طوره.

قوله تعالى: «يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالاً لُبَداً(٦)».

يحكي تعالى قول من أنفق ماله في معصية الله أو في غير مرضاة الله سفهاً أو هوساً. فيشمل بإطلاقه كلّ إنفاق في غير سبيل الله فيذهب ضياعاً و حسرةً عليه فيعاقب على صرفه المال في معصية الله، أو يضيّع المال و يحاسب عليه. و هذا هو مورد التّوبيخ.

في نور الثقلين ٥٨٠/٥: و في رواية أبي‌الجارود عن أبي‌جعفر ـعليه السّلامـ في قوله تعالى: «أهلكت مالاً لبداً» قال:

«هو عمرو بن عبدودّ حين عرض عليه عليّ بن أبي طالب الإسلام يوم الخندق و قال: فأين ما أنفقت فيكم مالاً لبداً؟! و كان أنفق مالاً في الصدّ عن سبيل الله. فقتله عليّ ـعليه السّلام.»

و في البرهان ٤٦٣/٤، عن عليّ بن إبراهيم، مسنداً عن الحسين بن أبي‌يعقوب، عن بعض أصحابه، عن أبي‌جعفر ـعليه السّلامـ في قوله: «أيحسب أن لن يقدر عليه أحد»:

«يعني نعثل في قتله بنت النبيّ ـصلّى الله عليه و آله. «يقول أهلكت مالاً لبداً» يعني الّذي جهّز به النّبيّ ـصلّى الله عليه و آلهـ في جيش العسرة. «أيحسب أن لم يره أحد» قال: في فساد كان في نفسه.»

أقول: الحديث ينطبق على المنافقين الّذين يتأسّفون على ما أنفقوا في تجهيز جيش العسرة يوم الأحزاب. و ينطبق أيضاً على الّذين أنفقوا الأموال في غير مرضاة الله مثل إنفاقهم رياءً و التماس محمدة النّاس. و كيف كان، فما ذكر في هذين الحديثين، فممّا تدلّ عليه الآية الكريمة بحسب الإطلاق و من باب بيان المصداق لا من باب تمام المراد.

قوله تعالى: «أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ(٧)».

قد علم تفسيرها بحسب الرّواية الشّريفة أنّه توبيخ و تشنيع على من أنفق ماله رياءً أو سمعةً أو طلب محمدة الناس. و لو كان المنفق من المنافقين، فعلى شكّ و سوء قول و رأي في أمر رسول الله ـصلّى الله عليه و آلهـ يكتمه في صدره. و قوله تعالى: «أيحسب...» استفهام إنكاريّ توبيخ عليه على حُسبانه. أفلا يعلم أنّ الله ـتبارك و تعالىـ يعلم مضمرات القلوب و ما تكنّه الصّدور؟!

في المجمع ٤٩٤/١٠، عن قتادة: «أيحسب أن لم يره أحد» فيطالبه من أين اكتسبه و فيماذا أنفقه. و فيه أيضاً عن الكلبيّ: إنّه كان كاذباً لم ينفق ما قاله....

أقول: لايخفى أنّ القولين بعيدان عن تفسير الآية.

قوله تعالى: «أَ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ(٨) وَ لِسَاناً وَ شَفَتَيْنِ(٩)».

احتجّ تعالى بذكر نعمه و مواهبه على هذا الإنسان العاصي لربه، بأنّه ـ سبحانه ـ جعل من نعمائه ما تيسّر به السّبيل إلى الخير و الخروج عن كلّ شرّ. فأعطى له عينين يبصر بهما و يعتبر في موارد الاعتبار. و أعطى له لساناً ينطق به الحقّ و يذكر و يمجّد و يثني به على الله، و شفتين مطبّقتين على لسانه و حاجزاً و مانعاً عن قول لايرضى به الله؛ مع ما في هذه المواهب من المنافع الّتي يستفيد لدنياه و حوائجه منها.

فمورد الاحتجاج و التّوبيخ في هذه الآيات الكريمة، هو التوصّل بها إلى طاعة الله ـ سبحانه ـ و مرضاته. و لذا ورد في تأويلها أنّ العينين هو رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ فإنّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ بصر لمن استبصر و هدًى لمن استهدى. في نور الثقلين ٥٨١/٥، في ذيل رواية أبي‌الجارود المتقدّمة عن أبي‌جعفر ـ عليه السّلام ـ:

«ألم نجعل له عينين» رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله. «و لساناً» يعني أمير المؤمنين.

قوله تعالى: «وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ(١٠)».

النّجد هو الطريق الواضح المرتفع. ذكره في القاموس. أي: هديناه طريق الخير و الشرّ هدايةً تشريعيّةً في موارد التّشريع، و هدايةً عقليّةً و علميّةً في موارد هداية العقل و العلم.

في نور الثقلين ٥٨١/٥: في الكافي بإسناده إلى حمزة بن محمّد، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

سألته عن قول اللّه تعالى: «و هديناه النجدين». قال: نجدا الخير و الشرّ.

أقول: و فى معناها روايات أخرى أيضاً.

قوله تعالى: «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ(١١)».

الاقتحام: الدخول على الشدائد. و زاد في الكشّاف: التجاوز. و هو الأوفق بالمقام، على ما سيأتي بيانه -إن شاء الله. و العقبة: الطريق الصّعب العبور في الجبال. و الظّاهر في الآية تشبيه الاقتحام في الإيمان و الدخول في متن التوحيد و ابتغاء مرضاة الله -سبحانه- بالعبور من العقبة و التّجاوز عنها و النجاة منها سالماً. فعليه يكون المراد من العقبة هي العقبة المعنويّة؛ الإيمان بالله و ملائكته و رسله.

قوله تعالى: «وَ ما أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ(١٢)».

أي: ما تدري ما العقبة و ما شأنها العظيم!

قوله تعالى: «فَكُّ رَقَبَةٍ(١٣) أو إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ(١٤) يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ(١٥) أَوْ مِسْكِيناً ذَا مَتْرَبَةٍ(١٦)».

تفسير للعقبة و بيان لتحقّقها. أي: إنّ هذه العقبة عبارة عن فكّ رقبة؛ أي: عن الإسارة و عن الرقّيّة و الهموم و الكروب و الشدائد.

قال في القاموس ٣٢٦/٣: فكّه: فصله. و الرهن فكّاً و فكوكاً: خلّصه... و الرّقبة: أعتقها. و يده: فتحها عمّا فيها.

فعلى ما ذكره القاموس يكون معنى الفكّ أعمّ من معنى العتق. و يكون المراد من الفكّ السعي في استخلاص رقبة الإنسان؛ سواء كان بعتقها، أو بالسّعي في عتقها بالإعانة على ثمنها و بالشّفاعة في أمرها. و لايخفى أنّ إطلاق الآية كافٍ في إثبات ما ذكرناه. و يشهد على ذلك أيضاً ما رواه في نور الثقلين ٥٨٣/٥ مرفوعاً عن البراء بن عازب قال:

> جاء أعرابي إلى النّبيّ -صلّى الله عليه و آله- فقال: يا رسول اللّه، علّمني عملاً يدخلني الجنّة.
>
> قال: إن كنت أقصرت الخطبة، لقد أعرضت المسألة. اعتق النّسمة و فكّ الرّقبة.
>
> قال: أو ليسا واحداً؟ قال: لا. عتق الرقبة أن تتفرّد بعتقها. و فكّ الرّقبة أن تعين في ثمنها، و الفيء على ذي الرحم الظالم. فإن لم يكن ذلك، فأطعم

الجائع واسق الظّمآن و أمر بالمعروف و انه عن المنكر. فإن لم تطق ذلك، فكفّ لسانك إلاّ من خير.

فتحصّل في المقام أنّ العقبة هي الإيمان بالله و القيام بوظائفه. فيكون تفسيرها بفكّ الرقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً ذا مقربة ـأي: من قرابته ـ أو مسكيناً ذا متربة ـأي: لايقيه من التراب شيء ـ من باب بيان المصداق. فلا محالة تنطبق العقبة و تصدق على جميع أركان الإيمان و على بعضها أيضاً مثل النبوّة و الولاية و الفرائض بل الاجتناب عن كبائر المعاصي. و الظّاهر أنّ هذا ليس من باب التأويل و الأخذ بالبطون؛ بل هذا تفسير و من باب الأخذ بالإطلاق.

في نور الثقلين ٥٨٢/٥، عن أصول الكافي بالإسناد إلى أبان بن تغلب عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلام ـ قال:

قلت له: جعلت فداك؛ قوله تعالى: «فلا اقتحم العقبة»؟

قال: من أكرمه اللّه بولايتنا، فقد جاز العقبة. و نحن تلك العقبة الّتي من اقتحمها نجا.

و لمّا كان حسن فكّ الرّقبة و إطعام اليتيم و المسكين السغبان من المستقلّات العقليّة، فلا محالة يحسن الجمع بين هذه الخصال أو يجب في موارد وجوبه العقليّ. و التّعبير الدّالّ على التّرتيب و التّراخي، عند عدم القدرة على الفكّ. و قد صرّح في الروايات المرويّة عن مولانا الرضا ـعليه السّلام ـ بذلك. في نور الثقلين ٥٨٢/٥، عن الكافي مسنداً عن جعفر بن خلّاد قال:

كان أبوالحسن الرّضا ـعليه السلام ـ إذا أكل أتي بصحفة فتوضع قرب مائدته، فيعمد إلى أطيب الطعام ممّا يعطى به، فيأخذ من كلّ شيء شيئاً فيضع في تلك الصّحفة، ثمّ يأمر بها للمساكين. ثمّ يتلو هذه الآية: «فلا اقتحم العقبة». ثمّ يقول: علم اللّه ـعزّ و جلّ ـ أنّه ليس كلّ إنسان يقدر على عتق رقبة، فجعل لهم السّبيل إلى الجنّة.

أقول: و في معناها رواية أخرى عن الكافي و رواية عن المحاسن.

ثمّ إنّ قوله تعالى: «و ما أدراك ما العقبة...» أيضاً جملة مستأنفة يريد بها بيان العقبة بذكر بعض مصاديقها المناسبة للمقام. و هذا بناءً على ما ذكرنا أنّ قوله تعالى: «فلا اقتحم العقبة» أنّ «لا» للنّفي. أي: الإنسان العاصي بعد إتمام الحجّة عليه و إراءة النجدين عليه، لم يقتحم العقبة. ثمّ استأنف الكلام لشرح العقبة على ما بيّنّاه تفصيلاً.

و ذكر بعضهم أنّ «لا» بمعنى ألا بحذف ألف الاستفهام أو بمعنى هلّا، فيكون للتحضيض و الترغيب. فيكون قوله: «و ما أدراك...» جملةً معترضةً بين قوله: «فلا اقتحم العقبة» و بين قوله: «ثمّ كان من الّذين...».

و احتجّ من قال بأنّ «لا» ليس للنّفي بل للتحضيض، بأنّه لو كان بمعنى النفي، لم يكن ارتباط بينه و بين قوله: «ثمّ كان من الّذين آمنوا...».

قلت: نعم؛ إذا كان قوله: «و ما أدراك» جملةً معرضةً، لم يكن ارتباط بين الجملة المنفيّة و بين قوله: «ثّم كان...». و أمّا إذا قلنا إنّها استئناف، فلا يحتاج إلى ارتباط بينهما، بل يكون قوله: «ثمّ كان» من تتمّة الجملة المستأنفة. و لا وجه للتكلّف أنّ «لا» بمعنى هلّا أو حذف عنها ألف الاستفهام.

قوله تعالى: «ثُمّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَ تَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ(١٧) أولئكَ أصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ(١٨)».

عطف على الجملة المستأنفة. و ذكر في الكشّاف أنّ العطف بثمّ لإفادة التّراخي؛ لتراخي الإيمان و تباعده في المرتبة و الفضيلة عن العتق و الصدقة، لا في الوقت. لأنّ الإيمان هو السّابق المقدّم على غيره و لا يثبت العمل الصّالح إلّا به.

و هذا عجيب! يريد الزمخشريّ أنّ الإيمان مقدّم على الفكّ و الصّدقة بحسب الزمان و متأخّر عنها بحسب الرّتبة و الفضيلة. و لم يأت لما زعمه بحجّة واضحة. و لم يعقل أنّ الإيمان بالله من أشرف الفرائض و أسناها. فالإيمان في صدر الواجبات و الكفر في صدر المحرّمات.

و قال المولى الفاضل شبّر (قده) في تفسير هذه الآية: ثمّ للتّراخي أو للبعد في الرتبة؛ لتقدّم الإيمان على سائر الطّاعات.

أقول: لمّا ذكر تعالى العقبة و بيّن حقيقتها ببيان بعض مصاديقها، عطف عليها بثمّ ما يترتّب عليها من تأثيرها في النفوس و القلوب. أي: إنّ المؤمن المصلّي لأمر ربّه، اقتحم العقبة بفكّ الرقبة و الصّدقة، ثمّ كان بعد وفائه لعهد ربّه و امتثاله لمولاه من الّذين آمنوا و.... و ليس في الآية الكريمة إشعار بأنّ ثمّ لإفادة تقدّم الفكّ و الصّدقة على الإيمان بحسب الرتبة و الفضيلة.

و لاإشعار فيها أيضاً بأنّ ثمّ للتراخي الذكريّ أي الإيمان بعد ثمّ مقدّم بحسب الواقع على العتق و الصّدقة و متأخّر بحسب الذكر عنها، كما أفاده المولى شبّر (قده). ضرورة أنّ الإيمان المفاض على المؤمن من فضل الله ـ سبحانه ـ بعد طيّ العقبة، ثواباً و جزاءً على طاعته، غير الإيمان الّذي كان عليه قبل اقتحامه في العقبة. فالمذكور بعد الفكّ و الصّدقة مرتبة سامية غير المرتبة الأولى. فلا مورد بأنّ هذا الإيمان مقدّم على الفكّ و الصّدقة واقعاً و متأخّر ذكراً. و ليس فيها أيضاً إشعار بأنّ ثمّ لإفادة تقدّم الإيمان على العتق و الصّدقة و تباعده عنها.

فقوله تعالى: «ثمّ كان من الّذين آمنوا و تواصوا بالصّبر و تواصوا بالمرحمة»؛ أي: صار من جملة المؤمنين الكاملين الّذين ثبتت أقدام أرواحهم في صراط الإيمان و اطمأنّت قلوبهم و يوصي بعضهم بعضاً بالصّبر و الثّبات و الاستقامة في دين الله و العطوفة و الرّحمة و البرّ على من دونهم من المؤمنين و المحتاجين. و قد صار هؤلاء الكرام الخيار من أهل الفوائد، فيكشف ـ سبحانه ـ بهم كرب المكروبين و بهم يغيث المضطرّين و «أولئك أصحاب الميمنة».

قال في لسان العرب ١٣/٤٥٨: اليُمْن: البركة.... و المَيْمَنة: اليُمن. و قوله عزّ و جلّ: «أولئك أصحاب الميمنة»؛ أي: أصحاب اليُمن على أنفسهم. أي: كانوا ميامين على أنفسهم غير مشائيم. و جمع الميمنة: ميامن.

أقول: الميمنة إذا استعمل في مقابل المشأمة ـ كما في هذه السّورة المباركة و كما في قوله تعالى: «فَأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة؛ و أصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة؛ و السّابقون السّابقون» (الواقعة/٨ـ١٠) ـ فالظّاهر أنّ المراد منه اليُمن و البركة. و الميمنة مصدر من يمن؛ مثل مكرمة و مرحمة. و إذا استعمل في مقابل

الشّمال- كما في قوله تعالى: «و أصحاب اليمين ما أصحاب اليمين* في سدر مخضود» (الواقعة/٢٧و٢٨) و مقابلها قوله: «و أصحاب الشمال ما أصحاب الشمال* في سموم و حميم» (الواقعة/٤١و٤٢) -فالظّاهر أنّ المراد منه ضدّ اليسار.

فقوله تعالى: «أولئك أصحاب الميمنة» قد أعاد تعالى الموضوع و أفرده بالذّكر ثانياً و لعلّه لزيادة التبيين و إرادة التصريح. ثمّ أخبر تعالى أو حكم بأنّهم أصحاب الميمنة يصاحبونها و لايفارقونها. فهذه منقبة بارزة و كرامة سامية اختصّهم الله -سبحانه- و أكرمهم بها. و موقع هذه الطّبقة و مرتبتهم من الإيمان، على ما يظهر من بعض الروايات، ما يتلو مرتبة السّابقين من الأنبياء و الصدّيقين. قال تعالى:

«و كنتم أزواجاً ثلاثة* فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة* و أصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة* و السّابقون السّابقون* أولئك المقرّبون* في جنّات النعيم». (الواقعة/٧-١٢)

في البرهان ٢٧٤/٤، عن أمالي المفيد مسنداً عن جابر الجعفي قال: قال أبوعبدالله -عليه السلام-:

«يا جابر، إنّ اللّه -تبارك و تعالى- خلق الخلق ثلاثة أصناف. و هو قوله -عزّ و جلّ-: «و كنتم أزواجاً ثلاثة* فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة* و أصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة* و السّابقون السّابقون* أولئك المقرّبون». فالسّابقون هم رسل اللّه و خاصّة اللّه من خلقه. جعل فيهم خمسة أرواح. أيّدهم بروح القدس. فبه عرفوا الأشياء. و أيّدهم بروح الإيمان. فبه خافوا اللّه -عزّ و جلّ. و أيّدهم بروح القوّة. فبه قدروا على طاعة اللّه. و أيّدهم بروح الشّهوة. فبه اشتهوا طاعة اللّه -عزّ و جلّ- و كرهوا معصيته. و جعل فيهم روح المدرج الّذي به يذهب الناس و يجيئون. و جعل في المؤمنين أصحاب الميمنة روح الإيمان. فبه خافوا اللّه. و جعل فيهم روح القوّة. فبه قدروا على طاعة اللّه. و جعل فيهم روح الشهوة. فبه اشتهوا طاعة اللّه -عزّ و جلّ. و جعل فيهم روح المدرج الّذي

به يذهب الناس و يجيئون.

فهؤلاء خير و بركة لأنفسهم و لغيرهم و أتباعهم من المؤمنين. فإنّهم يتواصون بالصّبر و الثبات ـأي: يوصي بعضهم بعضاً بالصّبر و الاستقامة و يوصي بعضهم بعضاً بالرحمة لمن يحتاج إلى رحمتهم. فلا محالة يعملون بالوصيّة و يرحمون من دونهم. فهؤلاء وصيّتهم الصّبر و الرّحمة، و فعلهم و عملهم الصبر و الرّحمة. قال الشيخ (قده) في تبيانه ٣٥٥/١٠: معناه: إنّهم متى فعلوا ذلك، كانوا أصحاب الميمنة الّذين يعطون كتابهم بأيمانهم أو يؤخذ بهم ذات اليمين إلى الجنّة. و الميمنة: اليُمن و البركة. و المرحمة: حال الرحمة.

و فيه أنّ ما ذكره حقّ في بابه، إلاّ أنّه غير مناسب لظاهر الآية و تفسيرها. فإنّ أصحاب الميمنة في الدّنيا بالمعنى الّذي ذكرناه هم أصحاب اليمين في الآخرة بالمعنى الّذي ذكره الشيخ (قده).

قوله تعالى: «وَ الَّذينَ كَفَرُوا بِآياتِنا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ(١٩)».

الظّاهر من الكفر المذكور في الآية بحسب إطلاقه، ما يشمل جميع مراحل الكفر المقابل للإيمان المذكور في الآية السّابقة. فالإيمان المذكور في الآية عند الاقتحام في العقبة و مرتبة الاقتحام فيها و مرتبة العبور عنها إلى أن صاروا من أصحاب الميمنة.

و المشأمة في هذا المقام، ضدّ اليمن بالمعنى الّذي ذكرناه في الآية السّابقة.

فإن قيل: أيّ مانع أن يراد من الميمنة اليمن و البركة و الخير و ما هو ضدّ اليسار أيضاً، و أن يراد من المشأمة ضدّ البركة و الشّمال أيضاً؟

قلت: لايجوز ذلك لاستلزامه استعمال اللّفظ في أكثر من معنى واحد، إلاّ بضرب من التأويل بأنّ اليمين المقابل للشّمال بركة و الشّمال المقابل لليمين شؤم فيكون أصحاب اليمين الّذين يعطون كتبهم بأيمانهم من أصحاب الميمنة. و كذلك الكلام في أصحاب المشأمة. فلا وجه و لادليل لارتكاب ذلك من الاستعمالات. و لاجامع و لااشتراك بين المعنيين.

قال تعالى: «و كنتم أزواجاً ثلاثةً﴿ فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة﴿ و أصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة﴿ و السّابقون السّابقون﴿ أولئك المقرّبون» (الواقعة/٧-١١) فهذه الآيات في مقام بيان أصناف الخلق بحسب إيمانهم و الآثار المترتّبة على إيمانهم. و قوله تعالى: «و أصحاب اليمين ما أصحاب اليمين﴿ في سدر مخضود» (الواقعة/٢٧و٢٨) و قوله تعالى: «و أصحاب الشمال ما أصحاب الشمال﴿ في سموم و حميم» (الواقعة/٤١و٤٢) في مقام الحكم على كلا الفريقين بالمجازاة و ما يؤول إليه أمر كلّ واحد من الفريقين.

و أمّا وجه تسمية أصحاب الميمنة و البركة بأصحاب اليمين و أصحاب المشأمة بأصحاب الشّمال، فلم أتحصّل وجهها من الآيات و الروايات. نعم؛ ذكر الشيخ (قده) في أصحاب الميمنة: الّذين يعطون كتابهم بأيمانهم أو يؤخذ بهم ذات اليمين إلى الجنّة. و قال في أصحاب المشأمة: أي ذات الشّمال؛ فيؤخذ بهم إلى النّار و يعطون كتابهم بيسارهم.

قوله تعالى: «عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤْصَدَةٌ(٢٠)».

قيل: معناه: نار مطبّقة عليهم. و الله أعلم بحقائق كتابه.

٩١.

سورة الشّمس

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الخامسة و العشرون من القرآن، نزلت بعد القدر. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴿١﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ﴿٢﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا ﴿٣﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ﴿٤﴾ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ﴿٥﴾ وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا ﴿٦﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾

بيان:

الواو في قوله تعالى: «و الشّمس و ضحاها» و الآيات الّتي بعدها إلى قوله: «و نفس و ما سوّاها» للقسم. و متعلّق القسم و مورده هو قوله تعالى: «قد أفلح من زكّاها» على تفصيل يأتي الكلام فيه.

و قد أقسم تعالى في هذه السّورة و في غيرها من السّور بعدّة من خلقه؛ مثل الصّافّات، و الذّاريات، و الطّور، و النّجم، و ق و القرآن المجيد، و ص و القرآن

ذي الذكر، و المرسلات، و النّازعات، و الفجر، و اللّيل، و الضّحىٰ، و التّين، و العاديات، و العصر. و اضطربت كلمات المفسّرين في تفسيرها و في الوجه الّذي أقسم به ـ سبحانه ـ مع أنّ المشهور عن أعلام الشيعة أنّه لاتأثير شرعاً في القسم بغيره تعالى سواء كان موجوداً عاديّاً أو غيره من المقدّسات؛ مثل البيت و المسجد و أمثالها.

قال في المجمع ١٥٢/٩، في تفسير قوله تعالى: «و الذّاريات»: أقسم الله تعالى بهذه الأشياء لكثرة ما فيها من المنافع للعباد، و لما تضمنه من الدلالة على وحدانيّة الله تعالى و بدائع صنعه. و قيل: إنّ التقدير فيها القسم بربّ هذه الأشياء. لأنّه لايجوز القسم إلّا بالله ـ عزّ اسمه.

أقول: و كلماتهم في تفسير هذه الآيات من هذا القبيل، ليس فيها ما يعتمد عليه من التوجيه و التفسير. و في التبيان ٣٥٦/١: و قد بيّنا أنّ له تعالى أن يقسم بما يشاء من خلقه، تنبيهاً على عظم شأنه و كثرة الانتفاع به. فلمّا كانت الشمس قد عظم الانتفاع بها و قوام العالم من الحيوان و النبات بطلوعها و غروبها، جاز القسم بها.

أقول: الحقّ في المقام الاكتفاء و الاقتناع بالدليل التعبدّيّ فقط.

في الوسائل ١٥٩/١٦، عن الصدوق بإسناده، عن عليّ بن مهزيار قال: قلت لأبي جعفر الثاني ـ عليه السّلام ـ: قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «و اللّيل إذا يغشىٰ و النهار إذا تجلّى» و قوله ـ عزّ و جلّ ـ: «و النجم إذا هوى» و ما أشبه هذا؟ فقال:

«إنّ اللّه ـ عزّ و جلّ ـ يقسم من خلقه بما يشاء. و ليس لخلقه أن يقسموا إلّا به ـ عزّ و جلّ.»

و فيه /١٦٠، عن الكليني بإسناده عن محمّد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر ـ عليه السّلام ـ: قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «و اللّيل إذا يغشى» ، «و النّجم إذا هوى» و ما أشبه ذلك؟ فقال:

«إنّ لله ـ عزّ و جلّ ـ أن يقسم من خلقه بما شاء. وليس لخلقه أن يقسموا إلّا به.»

في المجمع ١٥٣/٩: قال أبو جعفر و أبو عبدالله ـ عليهما السّلام ـ: إنّه لايجوز لأحد أن يقسم إلّا بالله تعالى. و الله ـ سبحانه ـ يقسم بما يشاء من خلقه.

أقول: يستفاد من هذه الرّوايات أنّ الأشياء كلّها على سواء من حيث أن يقسم تعالى بها من غير أولويّة بعضها على بعض. و في هذا إبطال للوجوه الّتي ذكرها المفسّرون في إثبات أولويّة في هذه الأشياء في الآيات الّتي أقسم بها ـ سبحانه. فليس بحيث يصلح بعض من الأشياء لأن يقسم بها و بعضها لا يصلح لذلك أصلاً. و أقصى ما يمكن أن يقال إنّ بعضها أولى لمورد و بعضها في مورد آخر بحسب مقام الثبوت، لانني الصّلاحيّة عن بعض و الالتزام بصلاحيّة الأشياء الّتي أقسم تعالى بها في هذه الآيات فقط.

فإن قلت: أيّ مانع من الالتزام بما ذكره المفسّرون من أنّ وجه صحّة القسم بها اشتمالها على المنافع و المصالح الّتي جعل الله تعالى في هذه الأشياء؟

قلت: وجود المصالح و الحكم و الأسرار العظيمة فيها، لا ينهض دليلاً لاختصاص جواز القسم بها دون غيرها. فإنّ كلّ ما مسّ عليه يد الجعل و الخلقة بتقدير العليم الحكيم، آية و علامة لربوبيّته تعالى. فإنّ فيها من الأسرار و الحكم ما لا يحصيها إلاّ بارئها و جاعلها. قال تعالى:

«الّذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور». (الملك/٣)

قوله تعالى: «من تفاوت»؛ أي: من فائتة وضائعة. في القاموس ١٦٠/١: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت»؛ أي: عيب يقول الناظر: لو كان كذا، لكان أحسن. و قوله تعالى: «من فطور»؛ أي شقوق و خلل. و في مرآة الأنوار /٢٥٧: أصل الفطور و الانفطار: الصدوع و الشقوق و الانشقاق.

فأجزاء العالم بأسرها على نظام متقن و صنع محكم مشتملة على المصالح و المنافع. فله تعالى أن يقسم بما يشاء من خلقه. فإنّ جميع الخلق و أجزاءه ما خلق إلاّ لحكم و مصالح.

قوله تعالى: «وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا(١)».

قال في القاموس ٣٥٦/٤: الضّحو والضّحوة و الضّحيّة ـ كعشيّة ـ: ارتفاع

النّهار.... و الضّحاء ـ بالمدّ ـ: إذا قرب انتصاف النهار. و بالضمّ و القصر: الشمس.

و قال في لسان العرب ٤٧٥/١٤: قال الزجّاج: «و ضحاها»: و ضيائها.
أقول: فالمتحصّل من الآية الكريمة أنّ الله ـ سبحانه ـ أقسم بالشمس و بضوئها.

قوله تعالى: «وَ الْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا(٢)».

قال في لسان العرب ١٠٢/١٤: تلوته تلوّاً: تبعته. يقال: ما زلت أتلوه حتى أتليته؛ أي: تقدّمته و صار خلفي.

قال الراغب في مفرداته ٧١/: تلى: تبعه متابعةً ليس بينهم ما ليس منها.

أي أقسم تعالى بالقمر حين يتلو القمر الشمس. فعلى هذا يكون الضمير راجعاً إلى الشّمس.

قوله تعالى: «وَ النَّهارِ إِذَا جَلَّاهَا(٣)».

الضّمير راجع إلى الشمس و الفاعل هو الضّمير المستتر الراجع إلى النّهار. و النّهار ما يقابل اللّيل سواء كانت مشرقةً بالشّمس أو تراكمت عليها السُّحب و غيّبت الشمس بالسّحاب المتراكم. أقسم تعالى بالنّهار حين تشرق و تجلّى بضوء الشمس و نورها.

قال في المجمع ٤٩٨/١٠: قيل: إن معناه: و النهار إذا أظهر الشمس و أبرزها. سمّي النهار مجلّياً لها لظهور جرمها فيه.

قوله تعالى: «وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا(٤)».

أقسم تعالى باللّيل إذا غشي بظلمته الشمس.

قال في المجمع ٤٩٨/١٠: أي: يغشى الشمس حتّى تغيب فتظلم الآفاق و يلبسها سواده.

قوله تعالى: وَ السَّمَاءِ وَ مَا بَنَاها(٥)».

أقول: صراحة النّظم و السّياق تدلّ على أنّ الفاعل في قوله: «بناها» و «طحاها» هو الفاعل في «سوّاها» و «ألهمها». فقد أقسم تعالى بالسّماء و بالقادر الّذي

أوجد هذا الخلق المتقن.

قوله تعالى: «وَ الْأَرْضِ وَ مَا طَحَاهَا(٦)».

أقول: الكلام فيه مثل الكلام في سابقته. قال في القاموس: ٣٥٨/٤: طحى ـ كسعى ـ: بسط و انبسط.

قوله تعالى: «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا(٧)».

الظّاهر أنّ المراد من النفس هو الإنسان المركّب من الرّوح و البدن لا المعنى الاصطلاحيّ عند قوم و هي الرّوح المقابل للبدن.

و ليس المراد من التسوية المساواة؛ كما في قوله تعالى: «إذ نسوّيكم بربّ العالمين» (الشّعراء/٩٨) و قوله تعالى: «فدمدم عليهم ربّهم بذنبهم فسوّاها». (الشمس/١٤) و ليس المراد أيضاً خلق أعضاء الإنسان. بل المراد خلق الإنسان الكامل مع روحه و بدنه المجهز لأن يفاض عليه العقل و الهدى. أي: خلقها أعضاءً و سوّاها إنساناً. قال تعالى:

«...أكفرت بالّذي خلقك من تراب ثمّ من نطفة ثمّ سوّاك رجلاً». (الكهف/٣٧)

«و لمّا بلغ أشدّه و استوى آتيناه حكماً و علماً...». (القصص/١٤)

في معاني الأخبار/٢٢٦ مسنداً عن محمّدبن النعمان الأحول، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «و لمّا بلغ أشدّه و استوى آتيناه حكماً» قال: قال: «أشدّه ثمانية عشر سنة. و استوى: التحى.»

و قال في القاموس ٣٤٧/٤: و استوى: اعتدل. و الرجل: بلغ أشدّه أو أربعين سنة.... ليلة السّواء: ليلة أربع عشرة أو ثلاث عشرة. أقول: أي كمال العدد و تمامه.

قال تعالى: «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْوَاها(٨)».

قال فى القاموس ١٨٠/٤: ألهمه الله تعالى خيراً: لقّنه إيّاه. واستلهم إيّاه: سأله أن يلهمه. و فيه ١١١/٢: فجر: فسق و كَذَب و كذّب و عصى و خالف.... و الراكب فجوراً: مال عن سرجه. و عن الحقّ عدل.

قال في مرآة الأنوار /٣٣٦: و اتّقيت الشيء تقيّةً و تقاةً: حذرته. و الاسم: التقوى.

و في القاموس ٤٠٣/٤: و الاسم: التقوى، أصله تقيا قلبوه للفرق بين الاسم و الصّفة.

أقول: الظّاهر أنّ مراده من الاسم اسم المصدر؛ كما هو كذلك في الفجور أيضاً. فالتقوى اسم المصدر و تقيا مصدر. و المراد من الإلهام التعريف التكوينيّ؛ أي: معرفه الشيء بالمعرفة الحقيقيّة بتعريفه تعالى.

و متعلّق الإلهام في هذه الآية الكريمة هو التقوى و الفجور؛ أي معرفة عدّة من الأحكام بالعقل. و هو العلم الصّريح بوجوب عدّة من الأفعال أو حسنها، و بتحريم عدّة من الأفعال أو قبحها. فالواجب مثل الإيمان بالله على ما عرفه تعالى، و وجوب تعظيمه و التسليم لجميع ما أمر و نهى، و هكذا إلى آخر أبواب الطّاعة. والمحسّنات مثل حسن الأخلاق من التواضع و المتانة و أمثالها. و المحرّمات مثل الكفر بالله و الاستخفاف لشأنه و إساءة الأدب في ساحته، و مثل الظلم و البغي و أمثالها.

و هذه الحرمة و الوجوب، و هذا الحسن و القبح، ذاتي لهذه الأفعال و ليس بجعل جاعل و تشريع شارع. و هي الّتي لاتقبل النسخ و التبديل. و طور التعليم و التربية فيها بالتّذكير و الإرشاد إلى هذه البديهيّات كي يستضيء به المتعلّم و يستنير المتفقّه بضياء الهدى و شعاع العقل الّذي أودعه الله في روحه. غاية الأمر إنّ معرفته بسيطة يعرف و لايعرف أنّه يعرف؛ و بعد التّذكير و الإرشاد يعرف الرّشد من الغيّ، و يعرف التقوى من الفجور، و يعرف أيضاً وجوب تبعيّة الرشد و القيام بوظائف العبوديّة بينه و بين ربّه، و يعرف حرمة الاقتحام في الكفر و الفسوق و قبح التّدنّس بأدناس الرذائل.

و معرفة العقل و أحكامه باب تفتح منه أبواب كثيرة. و هذا هو الطريق الوحيد و الأساس لعلم الأخلاق الوارد في الكتاب و السنّة. و الآيات و الروايات مشحونة بالتذكير بالعقل و حجّيّته و الاحتجاج به و التشنيع بعصاة العقل

و توبيخهم. و هذه البيانات كلّها إمضاء و تثبيت للأحكام الّتي كشف عنها العقل و عرفها الإنسان بالإلهام الفطريّ من الله تعالى. قال تعالى:

«إنّ شرّ الدّوابّ عند الله الصمّ البكم الّذين لا يعقلون». (الأنفال/٢٢)

و في البحار ٩٩/١، عن العلل مسنداً عن النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ في حديث:

«... فيقع في قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة و السنّة و الجيّد و الرديّ. ألا و مثل العقل في القلب كمثل السّراج في وسط البيت.»

أقول: و في الآية الكريمة توبيخ و تشنيع شديد على عصاة العقل الّذين لا يستفيدون من الإلهام الفطريّ و أنّهم أخبث الدوابّ.

و الحديث الشريف ناصّ بحقيقة العقل أنّه نورٌ يفاض على روح الإنسان، و ناصّ أيضاً بحجيّته؛ حيث قال: «فيفهم». و فيه تصريح بمتعلّقه و مورده و هي الفريضة و السنّة. و المراد بالفريضة هو الّذي ذكرناه من الواجبات الذاتيّة و الفضائل و المكارم، لا الفرائض و السنن التعبّديّة الشّرعيّة الّتي لا تتحقّق في مقام الثبوت إلّا بجعل الشارع و تشريعه و لا تعلم في مقام الإثبات إلّا ببيانه و بلاغه.

و قوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ: «الجيّد و الرديّ»، يمكن أن يراد منها الجيّد و الرديّ من الأعمال؛ مثل الظلم و الإحسان. و يمكن أن يكون المراد منها الأعيان؛ مثل الطيّبات و الخبائث.

فقوله تعالى: «فألهمها»؛ أي: عرّفها و لقّنها.

في نور الثقلين ٥٨٦/٥، عن عليّ بن إبراهيم مسنداً عن أبي بصير، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله تعالى: «و نفس و ما سوّاها» قال: خلقها و صوّرها. «فألهمها فجورها و تقواها»؛ أي: عرّفها و ألهمها ثمّ خيّرها فاختارت.

أقول: أي: أفاض عليها العلم و الاستطاعة. فهي بمثابة قوله تعالى: «إنّا هديناه السّبيل إمّا شاكراً و إمّا كفوراً».

و فيه ٤٦٩/، عن التّوحيد مسنداً عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في تفسير قول

الله -عزّ و جلّ-: «إنّا هديناه السبيل...» قال: عرّفناه إمّا آخذاً و إمّا تاركاً.

أقول: الفرق بين الآيتين: إنّ الآية المبحوثة في مورد الأحكام العقليّة و الإلهام التكوينيّ. و الثانية هو السبيل الحقّ الأعمّ من الأصول و الفروع و العقليّة و التعبّديّة و الهداية الأعمّ من التكوينيّة و التشريعيّة.

و فيه /٥٨٦، عن الكافي عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- في قوله تعالى: «فألهمها فجورها و تقواها» قال: بيّن لها ما تأتي و ما تترك. و روى مثله في المجمع عن أبي‌جعفر و أبي‌عبدالله -عليهما السّلام.

أقول: ظاهر الحديث، و إن كان يوهم الإطلاق في البيان -أي الأعمّ من التكوينيّ و التشريعيّ- إلاّ أنّ توهّم هذا الإطلاق يرتفع بالتدبّر في الآية الصّريحة في الإلهام التكوينيّ أوّلاً. و ثانياً: إنّ التقوى و الفجور واقعان في مرحلة الطّاعة و الامتثال للأحكام فهما معلولان للحكم الّذي يجب امتثاله أو يحرم عصيانه. فيستحيل أن يكون وجوب الطّاعة و الامتثال و حرمة العصيان واجباً أو حراماً تعبّديّاً.

توضيح و تفصيل في الفرق بين حقيقه العقل و حقيقة القطع:

إنّ العقل بالمعنى اللّغويّ الوارد في الكتاب و السّنّة عبارة عن سنخ العلم و العيان الحقيقيّ. و هو فعل الله -سبحانه- كما هو صريح الآية الكريمة المبحوثة. و هو عين الكشف و الظّهور الذاتيّ. و لا يعقل أن يكون العقل معلوماً بعلم آخر. فهو حجّة بذاته على ذاته و على متعلّقه أيضاً. و أمّا القطع، فهو من سنخ العلم الحصوليّ. و هو الصّورة الحاصلة في الذهن و معلوم بالعلم الحقيقيّ. و معنى حجّيّة القطع وجوب الجري على طبقه عند القاطع من [illegible]ـية عدم احتمال الخلاف، أصاب أو أخطأ. فالإصابة و عدمها خارجتان عن اختيار القاطع. و ليس للقاطع علم بالإصابة و عدمها. فليس للقطع مصونيّة ذاتيّة. هذا بحسب مقام الإثبات. و أمّا بحسب مقام الثبوت، فهو عرض لوجود حدّه فيه و ليس كشفاً ذاتيّاً عن نفسه، فضلاً عن متعلّقه. قال المحقّق الطوسيّ في التجريد /١٧٠: و هو عرض لوجود حدّه فيه.

أقول: فالمتحصّل في المقام من الآية الكريمة و الرّوايات الواردة في تفسيرها أنّ المراد من الإلهام هو البيان و التعريف التكويني. و تبيّن أيضاً أنّ متعلّق البيان و التعريف هو الأحكام من الواجب الذاتي و الحرام الذاتي و الفضيلة و الرذيلة الذّاتيّتين.[١]

و من العجيب ما في التبيان ٣٥٨/١٠: قال ابن عبّاس و مجاهد و قتادة و الضحّاك و سفيان: معناه: عرّفها طريق الفجور و التقوى. و رغّبها في التقوى و زهّدها من الفجور. و قال قوم: خذلها حتّى اختارت الفجور و ألهمها تقواها بأن وفّقها لها.

أقول: كلا القولين في غاية السقوط و بمعزل عن مفاد الآية الكريمة. و خاصّةً القول الأخير. انظر و اقض العجب كيف فسّر الإلهام بالخذلان حتّى اختارت الفجور و فسّره في طرف التقوى بالتوفيق حتّى أتت به!

و قيل: إنّ الإلهام الإلقاء في الرُّوع. و هو إفاضته تعالى الصّور العلميّة من التصوّر أو التصديق على النفس.

أقول: إن أراد من إلقاء الروع على النفس العلم الحقيقي الكاشف عن الوجوب و الحرمة الذاتيّين للأعمال بداهةً، أو الحسن و القبح الذاتيّين لها كذلك، فلا نزاع. و إن أراد منه الجزم والقطع المنطقيّ، فغير سديد.

قوله تعالى: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها(٩)».

بيان: قال في القاموس ٢٤٩/١: الفلح -محرّكةً- و الفلاح: الفوز و النجاة و البقاء في الخير.

و في مرآة الأنوار /٢٥٥: هو لغةً البقاء الظفريّ. أي: هم الظّافرون بما طلبوا الباقون في الجنّة.

و يستفاد من القاموس ٣٤١/٤ أنّ زكي -كرضي- بمعنى نما و صلح و زاد

١- من أراد تفصيل ذلك فليراجع توحيد الإماميّة، البحوث التمهيديّة.

و تنعّم. و في المرآة ١٧٢/: الزكيّ من الطّعام: الطّيّب الحلال. و من النّاس: الطّاهر من الذنوب. و قيل: التامّ في أفعال الخير.

أقول: و هذه المعاني سيّما تفسيره بالصّلاح و الطّهارة، مناسبة لسياق الآية الكريمة.

قوله تعالى: «وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا(١٠)».

يمكن أن يقال: إنّ «دسّاها» من باب التفعيل قلبت سينه الثّالثة ياءً. و يمكن أن يقال: إنّه من باب التفعيل من دسّىٰ يدسّي تدسيةً، من غير تكلّف قلب السين ياءً. و هذا هو الأظاهر. قال في القاموس ٣٢٩/٤: دسى كسعى: ضدّ زكى. و دَسّاه تدسية أغواه و أفسده.

فقوله تعالى: «قد أفلح من زكّاها» الظّاهر أنّ الجملة المباركة جواب للأقسام المذكورة في الآيات السّابقة و هي من الأغراض الأصيلة في هذه السّورة الكريمة. و قد أقسم تعالى أحد عشر قسماً في تثبيت مفادها و تأكيدها. و هي بمنزلة التفريع و التعليل لقوله تعالى: «فألهمها فجورها و تقواها». أي: فألهمها فتفلح أو لتفلح. و لعلّ الوجه في الإتيان بصيغة الماضي هو حكمته تعالى لتحقّق الفلاح لمن عمل بعلمه و اهتمّ بتزكية نفسه و تحتمّ الحرمان لمن أهمل أمر نفسه و خالف علمه بمعصية ربّه.

و قد أوضحنا فيما تقدّم أنّ متعلّق الإلهام الفطريّ و البيان التكوينيّ هو التقوى و الفجور من حيث المعنى الاسم المصدريّ؛ و بعبارة أخرى: العلم بما يحبّه تعالى و يبغضه، و بما يجب و يحرم في مرحلة العمل، و من حيث ما يتّقي و يفجر لا مجرّد العلم و المعرفة من دون عناية إلى حيث التقوى بالعمل به و من دون عناية إلى حيث الفسق و الفجور بالمخالفة لعلمه.

فعلى هذا لابدّ أن تكون التزكية المذكورة في الآية بالعمل بما يعلم أنّه موجب للفلاح و الاجتناب عمّا يعلم أنّه من الفجور الّتي توجب التدسية. و الظّاهر أنّ المراد من التزكية هي تطهير الإنسان نفسه من الأخلاق الّتي توجب تدنيس الإنسان بها و أنّ الفلاح على تلك التزكية و الطّهارة و إن كان أدنى درجة من درجاتها؛ أي بحسب درجات المتقين بحسب العلم و الكمال و الإيمان و الإخلاص،

لا من حيث تبعيض التزكية.

و ليس يشترط في تحقّق التزكية و الطّهارة عنوان الرفع بأن يكون التطهير بعد التدنّس بتلك الأخلاق و الأعمال الفاسدة، بل عنوان الدفع كافٍ في تحقّق مصداق التزكيّة بأن يستعصم من ارتكابها و يتنزّه شخصه عن المهانة بالاقتحام فيها. بل صدق ذلك العنوان على الطّهارة بالدفع بالأوّليّة و الأولويّة. و كم من رجال أحرار أبرار تأدّبوا في محفظة قدسيّة إلهيّة و عصمة ربّانيّة و لم يعصوا الله طرفة عين. فهم أئمّة الأزكياء و سادة المطهّرين الطّاهرين.

و امّا قوله تعالى: «و قد خاب من دسّاها» قد حكم تعالى بالخيبة و الخسران على من دسّى نفسه. فالويل كلّ الويل على الإنسانيّة و الشخصيّة الكريمة الّتي أغواها و أفسدها. و ظاهر الآية الكريمة أنّ الحرمان المطلق متوقّف على التدسية المطلقة. و أمّا التدسية من جهة دون جهة، فخارجة عن مفاد الآية الكريمة.

و ذكر الزمخشريّ في الكشاف ٧٦٠/٤ ما ملخّصه: إنّ قوله: «قد أفلح...» ليس جواباً للأقسام المذكورة في صدر السورة، بل هو كلام تابع لقوله تعالى: «فألهمها...» على سبيل الاستطراد. و أمّا جواب القسم فحذوف. أي: ليدمدمنّ على أهل مكّة لتكذيبهم رسول الله (ص) كما دمدم على ثمود لتكذيبهم صالحاً.

أقول: لا دليل على هذا التقدير و التأويل. و لا مانع أن يكون جواب القسم قوله تعالى: «قد أفلح» كما ذكرناه و أشرنا إلى موقع هذه الجملة و أهمّيّتها في هذه السّورة.

كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَىٰهَآ ﴿١١﴾ إِذِ ٱنۢبَعَثَ أَشْقَىٰهَا ﴿١٢﴾ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا ﴿١٣﴾ فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنۢبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا ﴿١٤﴾ وَلَا يَخَافُ عُقْبَٰهَا ﴿١٥﴾

بيان:

قوم ثمود أمّة كفرت بالله و كذّبت رسوله و أصرّت على عبادة الأوثان و على إبطال حجّة واضحة من الله. فأهلكهم الله بسطواته على ما سيجيء في قصصهم في ذيل البيان ـ إن شاء الله.

و ينتهي نسبهم على ما في البحار ٣٧٧/١١ ـ عن قصص الأنبياء ـ إلى ثمود بن عاثر بن إرم بن سام بن نوح ـ عليه السّلام. و في الكامل ٨٩/١: جاثر، بدل عاثر. و في مروج الذهب ٤٢/٢: عابر.

و كان الرسول المبعوث إليهم صالح ـ عليه السلام ـ من قوم ثمود. قال تعالى:

«و إلى ثمود أخاهم صالحاً...». (هود/٦١)

«و لقد أرسلنا إلى ثمود أخاهم صالحاً أن اعبدوا الله...». (النمل/٤٥)

و كان زمانهم بعد هود ـ عليه السّلام. و هود بعد نوح ـ عليهما السّلام. و قد أرسل الله تعالى هوداً إلى قوم عاد فكذّبوه. فأهلكهم الله بريح صرصر عاتية. ثمّ بعث صالحاً إلى ثمود. قال تعالى:

«و إلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله... * ... و اذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح و زادكم في الخلق بصطةً...». (الاعراف/٦٩)

«و إلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله... * و اذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد و بوّأكم في الأرض تتّخذون من سهولها قصوراً و تنحتون الجبال بيوتاً...». (الأعراف/٧٣و٧٤)

فقد صرّح تعالى أنّ عاداً كانت بعد قوم نوح و ثمود بعد قوم عاد. فأقام صالح ـ عليه السّلام ـ فيهم يدعوهم إلى دين الله و توحيده و ترك عبادة الأصنام. و أخرج تعالى ناقة من الجبل آيةً بيّنةً لصالح، معجزةً خارقةً لسنّة العادة و الطّبيعة، برهاناً نيّراً على نبوّته و صدق مقالته. و كانت آيةً تعرفها العالم بعلمه و الجاهل مع جهله. فقهرهم صالح بهذه الآية و أبطل حججهم و أزاح عللهم و أعذارهم.

و أمّا مساكنهم؛ فقال المسعوديّ في مروج الذهب ٤٢/١: و ثمودبن عابربن إرم‌بن سام، و كانوا ينزلون الحجر بين‌الشام و الحجاز.

و قال فيه ٤٣/٢: و بيوتهم إلى‌وقتنا هذا أبنية منحوتة في‌الجبال. و رسومهم باقية. و آثارهم بادية. و ذلك في‌طريق الحاجّ لمن ورد من الشّام بالقرب من وادي القرى. و بيوتهم منحوتة في‌الصّخر بأبواب صغار. و مساكنهم على‌قدر مساكن أهل عصرنا.

و الظّاهر أنّ أصحاب الحجر المذكورين في‌القرآن هم قوم ثمود. قال في القاموس ٤/٢ في‌معاني‌الحجر: و ديار ثمود أو بلادهم. و قيل: إنّ الموضع الّذي كان يعيش في‌ناحية منه أصحاب الحجر أو قوم ثمود، كان من طرف الشمال متّصلاً ببلاد لبنان و سوريّة و الأرض المقدّسة؛ و من الجنوب إلى‌نواحي رياض و يثرب؛ و من الشرق إلى‌العراق؛ و من الغرب إلى‌البحر الأحمر.

قوله تعالى: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاها(١١) إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا(١٢)».

قال في‌القاموس ٣٥٨/٤: طغي -كرضي- طغياً و طغياناً -بالضمّ و الكسر-: جاوز القدر و ارتفع و غلا في‌الكفر و أسرف في‌المعاصي.

و ظاهر أنّ المراد من ثمود قومه و قبيلته لاشخصه. و ليس ثمود معاصراً لصالح. و إنّما كان صالح -عليه السّلام- و القوم الّذين أرسل إليهم صالح من قوم ثمود.

و الباء متعلّقة بقوله: «كذّبت». و الظّاهر أنّها للسببيّة. أي: إنّ التكذيب لطغيانهم. قال في‌الكشّاف ٧٦٠/٤: مثلها في‌وكتبت بالقلم.

أقول: أراد أنّ الباء للاستعانة. و هو كما ترى. و الأظهر ما ذكرناه. و المراد من التكذيب هو التكذيب بطغيانهم في‌أعمالهم، حين عمدوا إلى‌عقر الناقة الّتي كانت آيةً باهرةً بين‌أظهرهم. لوضوح أنّ «إذ» في‌قوله تعالى: «إذ انبعث أشقاها» ظرف لقوله: «كذّبت ثمود بطغواها» و العامل في‌الظرف هو قوله تعالى: «كذّبت». فلا محالة يكون التكذيب بالطّغيان.

فإن قيل: ظاهر الآية أنّ التكذيب لطغيان جميع القوم الّذين بعث إليهم

صالح. و ظاهر قوله تعالى: «إذ انبعث أشقاها» أنّ المكذّب بالطّغيان هو أشقى من جميع القوم لاجميعهم. فكيف ذلك؟

قلت: سيجيء الجواب عن هذا القول في تفسير قوله تعالى: «فعقروها» و أنّ عاقر الناقة كان أشقاهم و هو واحد من القوم فنسب العقر إلى جميعهم.

و تكلّف في الكشّاف ٧٦٠/٤ أنّ أفعل التفضيل يستوي فيه المفرد و الجمع و المذكّر و المؤنّث عند الإضافة. و كان يجوز أن يقال: أشقوها كما يقول: أفاضلهم.

قلت: لاوجه لالتزام ذلك. و لادليل على تجويز أشقوها كما سيجيء توضيحه.

في نور الثقلين ٥٨٧/٥: و روى الثعلبيّ و الواحديّ بإسنادهما عن عمّار، عن عثمان بن صهيب و عن الضحّاك؛ و روى ابن مردويه بإسناده عن جابر بن سمرة و عن صهيب و عن عمّار و عن ابن عديّ و عن الضحّاك؛ و الخطيب في التاريخ عن جابر بن سمرة؛ و روى الطبريّ و الموصليّ عن عمّار؛ و روى أحمد بن حنبل عن الضحّاك أنّه قال النّبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ: «يا عليّ، أشقى الأوّلين عاقر الناقة. و أشقى الآخرين قاتلك.» و في رواية: «من يخضب هذه من هذا.»

أقول: و في هذا المعنى روايات أخرى عن طرق الخاصّة. فلا وجه لما تكلّفه الزمخشريّ من تجويزه أن يقال: أشقوها. فإنّ صريح الآية و الروايات أنّ الأشقى رجل واحد من القوم لاأنّه جماعة منهم. و في التعبير بالانبعاث إشارة إلى أن الأشقى إنّما انخدع من قبل نفسه الأمّارة.

قوله تعالى: «فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ».

هو صالح رسول الله المبعوث إليهم.

و قد تقدم البحث في معنى النّبيّ و الرسول في رسالتنا «الرّوح في القرآن» ذيل سورة النّبأ في الآية الأولى.

قوله تعالى: «نَاقَةَ اللهِ وَسُقْيَاهَا(١٣)».

قال في القاموس ٣٤٥/٤: و الاسم: السقيا ـ بالضم. أقول: سقياها؛ أي: شربها. و قد قرّر في ماء القرية أنّ للنّاقة نصيباً منه و لهم نصيب. قال تعالى:

«و نبّئهم أنّ الماء قسمة بينهم كلّ شرب محتضر». (القمر/٢٨)

«قالَ هذه ناقة لها شرب و لكم شرب يوم معلوم». (الشعراء/١٥٥)

فحذّرهم صالح و أنذرهم بما يحكيه تعالى عنه. قال تعالى:

«... هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله و لاتمسّوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب». (هود/٦٤)

قوله تعالى: «فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا».

الظّاهر أنّ هذا التكذيب راجع إلى ما حذّرهم و خوّفهم صالح -عليه السّلام- أن لا يمسّوا الناقة بسوء فيأخذهم بعذابه و نكاله. و لابأس أن يقال: إنّ متعلّق تكذيبهم و مورده في الآية الكريمة هو عموم ما دعاه صالح و جميع ما أخبرهم عن الله -سبحانه.

و ظاهر قوله تعالى: «فعقروها» أنّ عاقر الناقة هو جميعهم أو جمع منهم. كما هو كذلك في غير واحد من الآيات أيضاً. قال تعالى:

«فعقروها فقال تمتّعوا في داركم ثلاثة أيّام ذلك وعد غير مكذوب». (هود/٦٥)

«... و عتوا عن أمر ربّهم...». (الأعراف/٧٧)

«فعقروها فأصبحوا نادمين». (الشعراء/١٥٧)

أقول: قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى: «إذ انبعث أشقاها» أنّ من انبعث من قبل نفسه و انخدع بسوء سريرته و عقر الناقة هو أشقى ثمود لاجميعهم و لاجمعاً منهم. و أشرنا ثمّة إلى اتّفاق الروايات و التواريخ على ذلك. و هو الظّاهر في قوله تعالى: «فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر». (القمر/٢٩) فإنّ المتعاطي، أي المتصدّي و المباشر و المتناول بيده لعقر الناقة، هو الأشقى المتجرّي على ربّه. فعمد إلى إبطال آية كبيرة من آيات ربّه على زعمه. و لعلّ الوجه في نسبة العقر إلى الجميع مع أنّ العاقر هو أشقاهم ما رواه في البرهان ٢٦٠/٤، عن تفسير النّعماني مسنداً عن الأصبغ بن نباتة قال: سمعت أميرالمؤمنين -عليه السّلام- على منبر الكوفة يقول:

«أنا أنف الهدى وعيناه. أيّها الناس! لا تستوحشوا في طريق الهدى لقلّة من يسلكه. إنّ الناس اجتمعوا على مائدة قليل شبعها، كثير جوعها. والله المستعان.

و إنّما يجمع الناس الرضا و الغضب. أيّها الناس! إنّما عقر ناقة ثمود واحد فأصابهم الله بعذابه بالرضا. (و في نسخة: بسبب الرضا.) و آية ذلك قوله -جلّ و عزّ-: «فنادوا صاحبهم فتعاطى و عقره فكيف كان عذابي و نذر» و قال: «فعقروها فدمدم عليهم ربّهم بذنبهم فسوّاها و لا يخاف عقباها».

ألا و من سئل عن قاتلي فزعم أنّه مؤمن، فقد قتلني....

أقول: قد جمع -عليه السّلام- بين ما يتوهّم من التنافي بين قوله تعالى: «فتعاطى فعقر» و بين الآيات الأخرى.

بيان: التعبير بالجمع في قوله: «فعقروا» بسبب رضائهم بالعقر، مع أنّ المباشر للعقر واحد. ثمّ استشهد أنّ من زعم أنّ قاتلي مؤمن فقد شرك في قتلي لرضائه به و زعمه أنّ قاتلي مؤمن.

في البحار ٣٧٩/١١، عن النهج: قال أمير المؤمنين -عليه السّلام-:

أيّها الناس، إنّما يجمع الناس الرّضا و السخط. و إنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعمّهم الله بالعذاب لمّا عمّوه بالرضا. فقال سبحانه: «فعقروها فأصبحوا نادمين»....

قوله تعالى: «فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ».

قال في الجوامع ٥٤٣/ في تفسير دمدم: فأطبق عليهم العذاب. أقول: ذكروا فيه وجوهاً أخرى. و الأحسن ما ذكرناه. يقال: ناقة مدمدمة؛ أي: ألبسها الشّحم. و لعلّ هذا كناية عن إحاطة العذاب و التفافه بهم بحيث لا يبقي أحداً منهم و لا يذر. و حلّ بأسه تعالى على ساحة ثمود، فساء صباح المنذرين. فجعلهم -سبحانه- عبرةً للعالمين و موعظةً للمتقين.

إن قلت: بماذا أهلك الله ثمود و انتقم منهم؟

قلت: صريح عدّة من الآيات أنّه تعالى أهلكهم بالصّيحة. قال تعالى:

«فلمّا جاء أمرنا نجّينا صالحاً و الّذين آمنوا معه برحمة منّا... * و أخذ الّذين ظلموا الصّيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين». (هود/٦٦و٦٧)

«و لقد كذّب أصحاب الحجر المرسلين*... * فأخذتهم الصّيحة مصبحين». (الحجر/٨٠-٨٣)

«كذّبت ثمود بالنذر*.... * إنّا أرسلنا عليهم صيحةً واحدةً فكانوا كهشيم المحتظر». (القمر/٢٣-٣١).

و صريح عدّة من الآيات أنّه ـ سبحانه ـ أهلكهم بالصّاعقة. قال تعالى:

«و أمّا ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقه العذاب الهون بما كانوا يكسبون». (فصّلت/١٧)

«و في ثمود إذ قيل لهم تمتّعوا حتّى حين* فعتوا عن أمر ربّهم فأخذتهم الصاعقة و هم ينظرون». (الذاريات/٤٣و٤٤)

و صريح بعض الآيات أنّه تعالى أبادهم بالرّجفة. قال تعالى:

«فعقروا الناقة و عتوا عن أمر ربّهم و قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين* فأخذتهم الرّجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين». (الأعراف/٧٧ و ٧٨)

«كذّبت ثمود و عاد بالقارعة* فأمّا ثمود فأهلكوا بالطّاغية». (الحاقّة/٤و٥)

أقول: لم أجد في كلام المفسّرين من تعرّض للجمع بين هذه الآيات مع اختلافهم في كلّ من الصّيحة و الرجفة و الصّاعقة. و حيث إنّ الآيات مثبتات لايبعد أن يقال بوقوع جميعها و أنّ الله ـ سبحانه ـ أرسل عليهم كلّا من الصّيحة و الرّجفة و الصّاعقة بناءً على أنّ الصّاعقة هي النار المرسلة من السّماء و يشهد على ذلك ما في البحار ٣٧٩/١١ عن النهج عن أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ قال:

«إنّما يجمع النّاس الرضا و السخط. و إنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد

فعمّهم اللّه بالعذاب لما عمّوه بالرضا. فقال -سبحانه-: «فعقروها فأصبحوا نادمين». فما كان إلاّ أن خارت أرضهم بالخسفة خوار السكّة المحماة في الأرض الخوّارة.»

قال في البحار: الخوار: صوت البقر. و السكّة هي الّتي يحرث بها. و المحماة القويّ صوتاً و أسرع غوصاً.

أقول: يعطي ظاهر كلامه -عليه السّلام- أنّ الصّيحة إنّما كانت نشأت من الخسفة.

و قال في القاموس ٢٦٢/٣: الصّاعقة: الموت، و كلّ عذاب مهلك، و صيحة العذاب.... أو نار تسقط من السّماء. و صعقتهم السّماء -كمنع- صاعقة -مصدر كالراغية-: أصابتهم بها. و كسمع صعقاً -و يحرّك- وَ صَعقة وَ تَصْعاقاً فهو صَعِق ككتف: غُشِيَ عليه. و الصَعَق -محرّكة-: شدة الصوت. و ككتف: الشديد الصّوت.

أقول: فالصّاعقة أيضاً قابلة الانطباق على الصّيحة و على الرّجفة بناءً على بعض هذه المعاني الّتي ذكرها في القاموس.

و أمّا الطّاغية قال في الجوامع: «بالطّاغية»: بالواقعة المجاوزة للحدّ في الشدّة. و هي الرّجفة أو الصّيحة أو الصّاعقة. و قيل: الطّاغية مصدر. أي: بطغيانهم.

قوله تعالى: «بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا (١٤)»؛ أي: بسبب ذنبهم.

و ضمير التأنيث في «سوّاها» قيل: إنّه راجع إلى الدّمدمة. أي: سوّى الدّمدمة عليهم. و لايخفى ما فيه من البعد. لأنّ فيه شيئاً من التكرار. فإنّ الدّمدمة -بناءً على ما ذكره في الجوامع- عبارة عن إطباق العذاب و إحاطته. فلا محصّل لتسوية الإطباق عليهم. فالظّاهر أنّ الضّمير راجع إلى قوم ثمود.

و معنى «سوّاها»؛ أي: جعل عاليها سافلها و جعل مساكنها و قصورها متساوين مع الأرض و جعل أعاظم القوم مساوين مع أدانيهم صرعى موتى على الأرض يمشي عليها الناس.

قوله تعالى: «وَ لَا يَخَافُ عُقْبَاهَا (١٥)».

بيان: في نور الثقلين ٥٨٨/٥، عن المجمع: قرأ أهل المدينة و ابن عامر: «فلا يخاف» بالفاء. و روي ذلك عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام.

و قال في الكشّاف ٧٦١/٤: و في قراءة النبيّ (ص): «و لم يخف.»

و العقبي: جزاء الأمر. و أعقبه: جازاه. كذا ذكره في القاموس ١١٠/١. قال تعالى: «أكلها دائم و ظلّها تلك عقبي الّذين اتّقوا و عقبي الكافرين النّار». (الرّعد/٣٥)

و الظّاهر أنّ الضّمير المستتر في «يخاف» راجع إلى الربّ تعالى. أي: لا يخاف ـ سبحانه ـ هلاك قوم ثمود. فإنّ كلّ من عاقب قوماً و استأصلهم، يخاف أن يبتلى و يطالب يوماً بتبعاته من حيث مراعاة سنّة العدل و الإنصاف فيهم و من حيث مطالبة القصاص و غير ذلك. فهو ـ سبحانه ـ عادل لا يجور في حكمه و قاهر لا يغالب في سلطانه. فالله ـ سبحانه ـ يبير الظّالمين و يهلك المستكبرين و هم أهون هالك عنده تعالى و أوليائه الّذين يحبّون بحبّه و يبغضون ببغضه. فلا يرحم الله من يرحم الظّالمين. فلا ناصر لهم و لا راحم من أهل السّماء و الأرض. قال تعالى:

«فما بكت عليهم السّماء و الأرض و ما كانوا منظرين». (الدخان/٢٩)

فيحمد و يمجّد ربّنا على ذلك جلّ مجده. و قد أثنى على نفسه و حمدها لذلك و قال:

«فقطع دابر القوم الّذين ظلموا و الحمد لله ربّ العالمين». (الأنعام/٤٥)

و قيل: إنّ الضّمير عائد إلى عاقر النّاقة لأنّه مكذّب بالثواب و العقاب فلا يخاف عقبي عمله. و قيل: راجع إلى صالح. أي: لا يخاف شيئاً ممّا خوّفهم و أنذرهم من العقوبات. لأنّه على ثقة من النّجاة و على أمان من ربّه. و الأظهر ما ذكرناه.

بحث و تحليل في بيان حقيقة الثواب و العقاب في ضمن أمور:

الأوّل: لا يخفى عند الفقيه الخبير أنّ سنّته تعالى الحكيمة القيّمة، على ما نطقت به محكمات الكتاب و قطعيّات السّنن، مجازاة المحسنين على حسناتهم و صالحاتهم،

و كذلك مجازاة المذنبين على سيّئاتهم و جرائمهم.

و لايخفى أيضاً أنّ الثّواب على الحسنات، إنّما هو بفضله تعالى من غير استحقاق و لااستيجاب. و أمّا مؤاخذة الظّالمين و عذاب المذنبين، حقّ طلق له تعالى عدلاً و استيفاءً لحقّه، لمّا تجاوزوا و ضيّعوا من حقّه و استهانوا بجلاله و شأنه فأنذرهم و حذّرهم من سطواته و عقابه. إلاّ أنّه لايجب عليه القيام بالوعيد و استيفاء حقّه. فإنّ ترك مطالبة الحقّ ليس بقبيح على الإطلاق. فلله تعالى استيفاء حقّه و أخذ الظّالمين أخذ عزيز مقتدر. و له تعالى العفو و الصّفح. كما أنّ له التبعيض كمّاً و كيفاً و تأبيداً و توقيتاً. و قد حكم تعالى و قضى أن يخلّد في النار الكافرين و أن يعذّب فيها المعاندين أبد الآبدين. و له الحمد على ذلك.

فإن قيل: فما تقول في الميعاديّات؟ فقد وعد تعالى للمحسنين الثّواب و الجزاء بما تقرّ به عيونهم على ألسنة رسله و سفرائه. فالثواب و إن لم‌يكن واجباً من قبل الاستحقاق، إلاّ أنّه واجب من قبل وعده تعالى.

قلت: كلّا! فإنّ خلف الوعد قبيح بالضرورة. و الله ـ سبحانه ـ لايخلف الميعاد البتّة. إلاّ أنّه لايوجب إبطال القدرة و فعل الثواب بالإيجاب التكوينيّ. فإنّ الحكيم لايفعل إلاّ ما يحمد و يمجّد عليه عن قدرته و سلطانه على الفعل الحسن مع بقاء القدرة على ضدّه و نقيضه، لاسلب القدرة عن الضدّ و النقيض. فاتّضح أنّ المراد من المجازاة ما كان فعلاً اختيارياً فيحمد و يمجّد على عدله و فضله سواء كان بمعناه الاسم المصدريّ أو باعتبار خلقه ما تكون به الثواب و العقاب مثل الجنّة و النّار و نحوهما، على ما نشير إليه ـ إن شاء الله.

الثّاني: ثوابه تعالى في الآخرة هي الجنّة الخالدة الدّائمة بالنّعم الجسمانيّة و اللّذائذ المادّيّة. ما لاعين رأت و لاأذن سمعت. و القرآن الكريم قد صرّح بذلك في محكمات آياته و قد أتى بجميع جوانب هذه الحقيقة الغيبيّة و جهاتها و شؤونها بالبيان الأوفى. و بالنعم الروحانيّة أيضاً. فرضوانه تعالى و كراماته و إكرامه و حنانه و القرب منه و معرفته في هذه الدار الباقية، أبهى من كلّ لذّة و بهجة. و هذه قرّة عين المتّقين و غاية آمال المحسنين. فلا تزال تزيد و لاتبيد.

الثّالث: عقابه تعالى للكفّار و العصاة المعاندين بالنّار الخالدة، بأنواع من العذاب و ألوان من العقاب الجسمانيّ. و ينادي به القرآن الكريم بأعلى صوته في إنذاراته. و بالعذاب الروحانيّ أيضاً من الهوان و الخذلان و الطرد و الحرمان من الله ـ سبحانه ـ و عواطفه. قال تعالى:

«قال اخسؤوا فيها و لا تكلّمون.» (المؤمنون/١٠٨)

«...و لا يكلّمهم الله يوم القيامة و لا يزكّيهم...». (البقرة/١٧٤)

«...و لا يكلّمهم الله و لا ينظر إليهم يوم القيامة و لا يزكّيهم...». (آل‌عمران/٧٧)

الرّابع: ثوابه تعالى و كراماته و عواطفه في هذه الدنيا على عباده الصّالحين و أوليائه المخلصين، بالنعم الروحانيّة، جزاءً بما وفوا بعهده و صبروا في مرضاته، بالعلوم و المعارف و اليقين و الهداية و التوفيق. قال تعالى:

«و الّذين اهتدوا زادهم هدًى و آتاهم تقواهم». (محمّد ـ صلّى الله عليه و آله/١٧)

«و الّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا و إنّ الله لمع المحسنين». (العنكبوت/٦٩)

«و يزيد الله الّذين اهتدوا هدًى...». (مريم/٧٦)

«و وهبنا له إسحاق و يعقوب و جعلنا في ذرّيّته النّبوّة و الكتاب و آتيناه أجره في الدّنيا و إنّه في الآخرة لمن الصّالحين». (العنكبوت/٢٧)

و ثوابه تعالى و إحسانه على المحسنين و الصّالحين، جزاءً على حسناتهم في الدنيا، بالنعم المادّيّة من سعة المال و وفور النعم و كثرة العدد و العدّة. و هذا باب واسع من أراد الاطّلاع عليه فعليه بالقرآن الكريم و الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ في شرح تلك الآيات و تفسيرها. قال تعالى:

«و لو أنّ أهل القرى آمنوا و اتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السّماء و الأرض ولكن كذّبوا...». (الأعراف/٩٦)

«من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى و هو مؤمن فلنحيينّه حياةً طيّبةً و لنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون». (النحل/٩٧)

في البرهان ٣٨٣/٢، عن أمالي الشّيخ مسنداً عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ في

قوله: «فلنحيينّه حياةً طيّبةً» قال: القنوع.

في الوسائل ٥٢٢/١١، مسنداً عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ:

«البركة أسرع إلى البيت الّذي يمتار فيه المعروف من الشفرة في سنام الجزور أو من السيل إلى منتهاه.»

و في البحار ٩٤/٧٤، في خطبة الزهراء الطاهرة ـ سلام الله عليها ـ قالت:

«فرض اللّه صلة الأرحام منماةً للعدد.»

الخامس: عقابه تعالى و سطواته و نقماته على العصاة و الكفّار في هذه الدّنيا، بالعقوبات الروحانيّة المعنويّة من الابتلاء و الاستدراج و الطّبع على القلوب و الرين فيها و الضّيق على الصدور و الرين فيها. قال تعالى:

«و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم...». (الشورى/٣٠)

«... كذلك نطبع على قلوب المعتدين». (يونس/٧٤)

«... سنستدرجهم من حيث لا يعلمون* و أملي لهم إنّ كيدي متين». (الأعراف/١٨٢ و ١٨٣)

«و لا يحسبنّ الّذين كفروا أنّما نملي لهم خير لأنفسهم إنّما نملي لهم ليزدادوا إثما و لهم عذاب مهين». (آل عمران/١٧٨)

«كلّا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون». (المطفّفين/١٤)

و الآيات و الروايات في هذا الباب كثيرة. و بالعقوبات المادّيّة الخارجيّة من المسخ و الخسف و الرجفة و الصيحة و الصاعقة و الريح و الطّوفان و القحط و الغلاء و الضّفادع و الدّم و الجراد و القمّل. و القرآن مشحون من يقصص الأمم الطّاغية الّتي كفرت و عتت عن أمر ربّها و رسله ـ سبحانه.

و هذه سنّته تعالى في خلقه، الجارية في الظالمين يعرفها من كان عارفاً بالله ـ سبحانه ـ و عارفاً سنّته ـ تعالى ـ و بأسمائه و نعوته و يعرف أنّه تعالى لبالمرصاد للظّالمين و لا يردّ بأسه عن القوم المجرمين. و هذا باب عظيم في كلامه تعالى في تربية

أوليائه و عباده العارفين لسنّته. و لن تجد لسنّة الله تبديلاً في الأوّلين و الآخرين. فيقطع تعالى عنهم عواطفه و يسلب عنهم تأييده و يقرعهم بقارعة من قوارعه فيجعلهم عبرةً للمعتبرين و موعظة للمتّقين. و أنا أقول: اللّهمّ لا تجعلنا عظةً لمن اتّعظ و لانكالاً لمن اعتبر. و الحمد لله.

۹۲.

سورة اللّيل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴿١﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴿٢﴾ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣﴾ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴿٤﴾ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾ وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ ﴿١١﴾ إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ﴿١٢﴾ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ ﴿١٣﴾ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿١٥﴾ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾ وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ﴿١٧﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ ﴿١٩﴾ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾

بيان:

المشهور عند المفسّرين أنّ السّورة مكّيّة. و في رواية عن ابن عبّاس أيضاً أنّها مكّيّة نزلت بعد الأعلى. (انظر مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

أقول: بناءً على هذه الرواية أنّها السّورة الثامنة الّتي نزلت على رسول الله -صلّى الله عليه و آله- في أوائل أمره و مبعثه. و يبعد ذلك بالنّظر إلى ما تشتمل عليه هذه السّورة المباركة من إيجاب إعطاء المال و الحثّ و التّرغيب عليه و التوبيخ و الإنكار على من بخل بالمال و كذّب بالثواب. و ينطبق ذلك على شيء من الحقوق الواجبة الّتي يجب إخراجها.

و قد ورد في بعض الروايات أنّها نزلت في شأن رجلين من الأنصار، على ما سيجيء ذكرها. و هذه الروايات أحقّ و أولى بالأخذ بها و السكون إليها من رواية ابن عبّاس.

و واضح أنّ رسول الله -صلّى الله عليه و آله- كان يدعو الناس في بدء أمره إلى الله -سبحانه- و توحيده، و إلى الإيمان بيوم المعاد و الجزاء و أمثال ذلك من المعارف الأصيلة الدينيّة. و ما كان يومئذ مورد الخصام و الاحتجاج و البشارة و الإنذار إلاّ الأصول الدّينيّة، لاالأحكام و الفروع.

فالّذي يترجّح في النّظر أنّ الآية الكريمة مدنيّة. و هذه البشارة و الإنذار مسوقة من حيث الامتثال و القيام بالحقوق الماليّة و العصيان فيها. و التوبيخ و التهديد المذكور فيها على ما في نفس الإنسان من رذيلة البخل و ما يتفرّع منها. و كذلك التحسين و التقدير على ملكة الجود و ما يتفرّع منها.

قوله تعالى: «وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشىٰ(١)».

بيان: ظاهر الآية الكريمة بقرينة حذف المتعلّق أنّ المغشيّ هو العموم؛ أي: عموم ما يمكن أن تجري عليه اللّيل من الموجودات. فيكون المعنى: يغشى بظلامه جميع ما يمرّ عليه تدريجاً شيئاً فشيئاً. فإنّ جريان الظلمة في الأرض، بناءً على كرويّة الأرض، ليس في آن واحد دفعةً واحدةً، بل يجري تدريجاً في صفحة بعد صفحة. فما من صفحة من الأرض إلاّ يمرّ عليها اللّيل و يسري فيها تدريجاً.

و ممّا ذكرنا يعلم وهن ما قيل إنّ المعنى يغشى اللّيل النهار؛ لعدم الدليل على تعيين المتعلّق. قال في الكشّاف ٤/ ٧٦١: المغشيّ إمّا الشّمس؛ من قوله: «و اللّيل إذا يغشاها» [الشمس/٤] و إمّا النهار؛ من قوله: «يغشي اللّيل النهار». [الأعراف/٥٤] و إمّا

كلّ شيء يواريه بظلامه؛ من قوله: «إذا وقب». [الفلق/٣]

أقول: أمّا الآية الأولى و الثّانية، فلا دلالة فيها على شيء في تفسير الآية المبحوثة، للتصريح فيها بمتعلّق الغشيان و العناية الخاصّة بذكر المتعلّق المخصوص فيها. و أمّا الآية الثالثة، فعلى فرض كون المراد من الغاسق هو اللّيل و من الوقوب دخول اللّيل، فلا مساس فيها أيضاً بتفسير الآية المبحوثة. فإنّ الغرض المسوق له فيها، هو الوقوب و هجوم الظلمة و ورودها في الآفاق و ليس فيها ذكر من الغشيان و متعلّقه عموماً أو خصوصاً.

قوله تعالى:«وَ النَّهارِ إِذا تَجَلّىٰ(٢)»؛ أي: يتجلّى؛ أي: ظهر بارزةً و مسفراً.

و الظّاهر أنّ المراد تجلّي النهار بضوء الصّبح لا بطلوع الشّمس؛ لصدق تجلّي النهار بضوء الصّبح.

قوله تعالى:«وَ مَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثَىٰ(٣)».

قيل: إنّ «ما» بمعنى الّذي. أي: الّذي خلق الذكر و الأنثى. و ليست في الآية دلالة صريحة على أنّ الخلق كلّه أنواعه و أقسامه الذّكر و الأنثى، أي الزّوجان. فإنّ الآية تدلّ على تمجيده تعالى أنّه خالق الذّكر و الأنثى، لا أنّ الخلق كلّه الذّكر و الأنثى. و لا تنافي الآية، لو دلّ دليل على أن الخلق كلّه ليس إلّا الذّكر و الأنثى. ضرورة أنّ كلا الدّليلين مثبت و لا تنافي بين مثبت و مثبت آخر. و ليس التنافي إلّا بين المثبت و النافي.

قوله تعالى:«إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتّىٰ(٤)».

جواب لما مرّ من الأقسام في صدر السّورة. قال في القاموس ١٥٦/١: قوم شتّى؛ أي: فرقاً من غير قبيلة. و جاؤوا شتّات شتّات؛ أي: أشتاتاً متفرّقين. و قال في مرآة الأنوار/١٩٣: قوم شتّى؛ أي: متفرّقون. قال المرويّ: واحد الأشتات الشتّ. قال: و كذا قال القمّي في تفسير قوله تعالى: «يومئذ يصدر الناس أشتاتاً»؛ أي: يجيئون متفرّقين في العمل، مؤمنين و كافرين و منافقين.

أقول: الظّاهر أنّ هذا الأخير هو المراد في الآية الكريمة. فإنّ مساعي النّاس مختلفة و آراءهم و أهواءهم متشتّتة. فقوم يسعون لله وحده. و قوم يسعون للجنّة. و قوم للدّنيا. و قوم للهوى.

قوله تعالى: «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَ اتَّقَىٰ(٥)».

تفصيل لما ذكره الله ـ سبحانه ـ في الآية السّابقة من سعي الناس شتّى. أي: من أعطى ماله في سبيل الله و اتّقى موجبات سخطه تعالى و خاصّةً في مورد منع المال و البخل به عن أهله.

و في هذا التعبير تأييد لما ذكرناه في صدر البيان من أنّ الظّاهر من الآيات الكريمة أنّ إعطاء المال و البخل به إنّما هو في باب الحقوق الواجبة بأصل الحكم الشّرعيّ، أو بالعناوين الثّانويّة؛ لاحتمال أن يكون ذلك بأمر من رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله. فإنّه وليّ الأمر و مالكه بتمليكه تعالى و له حقّ الأمر و النّهي بحسب ما يرى.

قوله تعالى: «وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ(٦)».

أي: صدّق بما وعده الله ـ سبحانه ـ بالجنّة و المثوبة الحسنى للمؤمنين و المطيعين. و زاد بعضهم: أو بالخصلة الحسنى و هي الإيمان بالله، أو بالملّة الحسنى و هي الإسلام.

أقول: الظّاهر هو الأوّل. فإنّ سياق الآيات الكريمة و ظهورها أنّها نازلة في شأن المسلمين. و هذا الحثّ و التّرغيب، سواء كان على سبيل الإيجاب و الحتم أو على سبيل الاستحباب، إنّما هو في حقّهم في باب إعطاء المال و في عمل فرعيّ إيماناً و إيقاناً لثوابه، لا في مقام أصل الدّعوة إلى الإيمان بالله أو إلى ملّة الإسلام؛ سواء قلنا إنّ الكفّار مكلّفون بالفروع أم لا.

قوله تعالى: «فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ(٧)».

بيان: اليسر مقابل العسر و هو السّهولة. و عند التّعدية في باب التّفعيل، تصير بمعنى التّسهيل. و فسّروه في هذا المقام بالإعداد و التّهيئة. و لايخفى ما فيه من

التسامح. فإنّ الإعداد لليسر ليس يسراً حقيقيّاً. ضرورة أنّ الإعداد لليسر في مرتبة متقدّمة زماناً و رتبةً على اليسر.

و الظّاهر أنّ المراد من اليسرى هي الوسعة و الرفاه في أمر الحياة في الدّنيا من نزول البركات و تواتر الخيرات، و في أمر الآخرة من التّوفيق و التّأييد للطّاعات و العبادات و إكرامه تعالى إيّاه بالهدايات و المواهب الحسنة و المثوبات الجميلة من الجنّة و المغفرة و مجاورة الأبرار الكرام في دار الكرامة.

و صريح الآية الكريمة أنّ اليسرى بالمعنى الّذي ذكرناه، ليست في تعب و صعوبة في شمولها للرّجل، بل تدركه و تلحقه بالسهولة. لأنّ الله -سبحانه- يسّره لليسرى و سهّل دركه و نيله لها. و في هذا التعبير من العناية و الاهتمام لمزيد حنانه تعالى و إكرامه و تأييده للرّجل ما لايخفى.

و الفرق بين ما ذكروه من الإعداد و بين ما ذكرناه: إنّه بناءً على ما ذكرنا، تكون اليسرى و الخيرات و البركات للرّجل بتقدير العليم الحكيم و تيسير الرّجل لها فعليّة. فكان التيسير و اليسرى متقارنين رتبةً و زماناً. و هذا هو مورد الكرامة و الحنان. و بناءً على ما ذكروه، يكون مورد الكرامة هو إعداد الرّجل لليسرى فقط، من دون عناية و تعرّض إلى فعليّة اليسرى و تحصّلها من حيث نفسها.

ثمّ الظّاهر بقرينة الألف و اللّام، هو عموم اليسرى؛ إلّا أنّ هذا العموم هو العموم البدلي. ضرورة أنّ الخيرات و البركات كلّها في الدّنيا و في الآخرة، ما كان و ما يكون، ليست موهوبةً لكلّ فرد و فرد، بل البعض منها للبعض على اختلاف درجات الموحّدين و مقامات المؤمنين. و به حصل التفاضل بين البعض الأفضل فالأفضل. و ذلك بتقدير العزيز الحكيم. يعطي من يشاء بما يشاء. فكلّ فرد من المؤمنين ميسّر لما قدّر له من اليسرى. و يزيد الله من فضله على من يشاء بتقدير جديد. إنّ الله ذو الفضل العظيم.

في مرآة الأنوار ٣٤٤/ قال: و في محاسن البرقيّ عنه -عليه السّلام- في قوله تعالى: «فسنيسّره لليسرى» قال: فلا يريد من الخير إلّا تيسّر له. و في قوله تعالى: «فسنيسّره للعسرى» قال: لايريد شيئاً من الشرّ إلّا تيسّر له. و في رواية جابر عن

الباقر -عليه السلام- قال في قوله: «فسنيسّره لليسرى»: يعني للجنّة. و في قوله: «فسنيسّره للعسرى»: يعني لنار جهنّم -الخبر.

و في نور الثقلين ٥٩٢/٥، عن الكافي مسنداً عن سعدان بن طريف عن أبي جعفر -عليه السّلام- في قوله الله -عزّ و جلّ-: «فأمّا من أعطى و اتّقى و صدّق بالحسنى» بأنّ الله -عزّ و جلّ- يعطي بالواحد عشرةً إلى مائة ألف فما زاد، «فسنيسّره لليسرى». قال: لا يريد شيئاً من الخير إلّا يسّره الله له. «و أمّا من بخل و استغنى» قال: بخل بما آتاه الله -عزّ و جلّ- «و كذّب بالحسنى» بأنّ الله يعطي بالواحد عشرةً إلى مائة ألف فما زاد، «فسنيسّره للعسرى». قال: لا يريد شيئاً من الشّرّ إلّا يسّره له. «و ما يغني عنه ماله إذا تردّى». قال: أما و الله ما هو تردّى في بئر و لا من جبل و لا من حائط، و لكن تردّى في نار جهنّم.

أقول: قد عرفت أنّ الجزاء الموعود لمن آمن و صدّق بالحسنى في مورد الآية الكريمة هي اليسرى. و الروايات الواردة في تفسيرها -كما ترى- مختلفة البيان. فيحمل اختلافها على بيان المصداق، فيؤخذ بجميعها، لعدم التنافي بينها. و كذلك الكلام بعينه في العسرى. سواء كان يسراً أو عسراً في الدّنيا أو في الآخرة.

و قوله -عليه السّلام-: «لا يريد شرّاً إلّا يسّره الله له» عبارة عن سلب التوفيق و ما ضرب الله عليه من الهوان و الخذلان. لأنّه ظاهر أنّ تيسير الله -سبحانه- له الشرّ و تمكينه المخذول و تسليطه تعالى إيّاه على الشرّ، لا يوجب تأثيراً في إيجاب الفعل على المخذول. و إنّما يستمدّ المخذول و يستفيد من تلك الخذلانات بقدرته و استطاعته. لأنّ هذه الخذلانات و التّسهيلات، إنّما هي في طول القدرة و الاستطاعة لا في عرضها، و القدرة حاكمة عليها. و الشّرّ الصادر عن المخذول، معلول للقدرة و الاختيار، لا للخذلانات و التسهيلات. ثمّ إنّ هذا المخذول يقدر على رفع تلك الخذلانات و إبطالها بتوبته عن المعاصي و تبديلها بالتوفيقات و التأييدات.

و كذلك الكلام بعينه في قوله -عليه السّلام-: «لا يريد شيئاً من الخير إلّا يسّره الله له.» فتيسير الله -سبحانه- إيّاه لليسرى عبارة عن سوق التأييدات

و التوفيقات إلى الرّجل من دون إيجاب فعل الخير عليه.

فتحصّل أنّ في مجازاته باليسرى لمن آمن و صدّق بالمثوبة الحسنى باليسرى، عناية بالغة بالحسنى، بحيث جعل من آمن بها و عمل لها ميسّراً لليسرى كأنّه خلق لها. و كذلك في مجازاته بالعسرى على من كذّب بالحسنى، عناية بالغة بها، بحيث جعل من كذّب بها و ترك العمل بها ميسّراً للعسرى.

قوله تعالى: «وَ أَمَّا مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَغْنَىٰ(٨)».

أي: من بخل بالمال و رأى نفسه غنيّاً عن ثوابه تعالى و جزائه و طلب الغنى بالبخل و الإمساك و يزعم أنّ إنفاق المال في سبيل الله يوجب نقصه و تقليله.

قوله تعالى: «وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ(٩)»؛ أي: بالمثوبة الحسنى.

و الظّاهر أنّ هذا التكذيب هو التكذيب العمليّ بالتسامح و التفريط في الطّاعة و عدم الرّغبة في الثواب الموعود و ليس مثل تكذيب الكفّار إنكاراً للآخرة و الثّواب الموعود فيها. ضرورة أنّ مورد الآية هو إعطاء المال و الحثّ عليه و الترغيب به و التوبيخ و الإنكار على البخيل و الممسك.

و تفسير الآية الكريمة و حملها على من ارتدّ و كفر بتكذيب الآخرة و إنكار الثواب و الجزاء فيها، يحتاج إلى مؤونة زائدة و قرينة واضحة. و لا يصلح التشبّث بإطلاق التكذيب كي يشمل ما يوجب الكفر و الفسق. و يشهد على ما ذكرنا ما عن الصّادق -عليه السّلام- في تفسير المقام حيث قال: أي بأنّ الله يعطي بالواحد عشرةً إلى مائة ألف فما زاد.

أقول: هذا البيان تصريح بما ذكرناه في تفسير التكذيب و بما ذكرناه في تفسير الاستغناء.

قوله تعالى: «فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ(١٠)».

العسرى ما يقابل اليسرى؛ أي: المشقّة و الصّعوبة في حياة الدّنيا و الآخرة. و قد أوضحنا تفسير الآية في تفسير قوله: «فسنيسّره لليسرى».

و الفرق بينهما: إنّ الله -سبحانه- وعد باليسرى و قد حكم به. و هو

-سبحانه- صادق الوعد و وافي القول و لايخلف الميعاد البتّة. و أمّا العسرى، فهو تهديد و وعيد منه تعالى. فلا يجب عليه -سبحانه- القيام بالوعيد. فإن أخذ و عاقب، فهو وليّ العقوبة. و إن عفا و صفح، فهو أولى بالعفو و الإحسان.

قوله تعالى: «وَ مَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى (١١)».

أي: إذا أخذه تعالى بسيّئاته و عاقبه بها، فلا ينفعه ماله في دفع العذاب عنه إذا تردّى.

قال في الكشّاف ٧٦٢/٤: تفعّل من الرّدى؛ و هو الهلاك. يريد الموت. أو تردّى في الحفرة إذا قُبر. أو تردّى في قعر جهنّم.

أقول: قد تقدّم في الرّواية عن الباقر -عليه السّلام- قال: «أما و الله ما تردّى في بئر و لا من جبل و لا من حائط، و لكن تردّى في نار جهنّم.»

قوله تعالى: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ (١٢)».

بيان: هذا استئناف للكلام أو جارٍ على سياقه الأوّل و في مرحلة التعليل لمّا مرّ في الآيات السّابقة من أنّ أخذهم و عقابهم بالعقوبة العسرى في الدّنيا و في الآخرة أو تردّيهم في النّار، إنّما هو بعد البيان و إقامة الحجّة و البرهان. و الظّاهر هو الثّاني لما سيجيء من البيان -إن شاء الله.

و الظّاهر من كلام بعض المفسّرين أنّ المراد من الهدى في الآية الكريمة هي الهداية التّشريعيّة. بإرسال الرّسل و وضع القوانين و تشريع الأحكام و إرشاد النّاس إلى مصالح دينهم و دنياهم. قال في الكشّاف ٧٦٣/٤: إنّ الإرشاد إلى الحقّ واجب بنصب الدلائل و ببيان الشّرائع.

و في المجمع ٥٠٣/١٠: أخبر -سبحانه- أنّ الهدى و اجب عليه. و لو جاز الإضلال عليه، لما وجبت الهداية.

فالظّاهر من كلامه (قده) أنّ الهداية في الآية الكريمة هي الهداية التكوينيّة، بقرينة مقابلة الهداية بالإضلال. كما أنّ صريح كلامه وجوب الهداية عليه تعالى. فيقع الكلام في مقامين:

الأوّل: لايخفى أنّه لادلالة في الآية الكريمة على اختصاص الهداية بالهداية التشريعيّة، كما زعمه في الكشّاف، و لا بالهداية التكوينيّة، كما هو ظاهر المجمع. بل الظّاهر بمعونة الألف و اللّام هي الأعمّ من التّكوينيّة و التّشريعيّة.

نعم؛ تكون الهداية التكوينيّة هي المتيقّنة في الآية الكريمة و النوع البارز الجليّ من نوعي الهداية. و واضح أنّ الهداية التّشريعيّة من وضع الأحكام و جعل القوانين حقّ مطلق له ـ سبحانه ـ ليس لأحد فيها نصيب وضعاً و جعلاً و رفعاً و نسخاً. و قد فعل تعالى و تفضّل على النّاس ببعث النبيّين و وضع القوانين و قام بالبلاغ الحسن المبين. و قد أكرمهم ـ سبحانه ـ بما أضاء قلوبهم بشعاع العقل و أنار أرواحهم بضياء الفطرة، حيث عرّفهم المحسّنات و المقبّحات الضّروريّة الذّاتيّة و المستقلّات العقليّة. و هذا باب عظيم في الفقه و الأحكام، و مفتاح الأبواب في علم الأخلاق و تزكية النّفس و تحليتها. قال تعالى:

«هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته و يزكّيهم و يعلّمهم الكتاب و الحكمة...». (الجمعة/٢)

و كذلك الأمر في معرفته تعالى و معرفة توحيده و الإخلاص في عبوديّته و عبادته، عند من يقول إنّ معرفته ضروريّة ليست بمكتسبة و قد تفضّل الله عليهم و عرّفهم نفسه و فطرهم على معرفته تكويناً؛ حيث يقول ـ سبحانه ـ:

«فأقم وجهك للدّين حنيفاً فطرة الله الّتي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدّين القيّم...». (الروم/٣٠)

ثمّ أقام ـ سبحانه ـ الحجج و نصب الأدلّة و وضع الآيات و العلامات و استدلّ و احتجّ بها على ألسنة رسله و حججه، تذكرةً للغافلين و النّاسين و تثبيتاً للمهتدين و المؤمنين و حجّةً على المعاندين و مجادلةً حسنةً مع المنكرين. فسبحانه من إله ما أحسن صنعه و أجمل سنّته في تربية عباده و هدايتهم إلى ما يوجب مرضاته! و هذا الّذي ذكرناه، من جوامع الكلم و مفاد عدّة من النّصوص من الكتاب و السّنّة. فاحتفظ بها؛ لعلّ الله يوفّقك في أيّام عمرك لشرح هذا الإجمال

و تفصيله ـإن شاء الله.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ دين الله الّذي ارتضاه لأنبيائه و رسله، هي الهداية الإلهيّة تشريعاً و تكويناً. فهي على عهدته تعالى. و قد تفضّل بذلك و فعل.

في البحار ٢٢١/٥، عن معاوية‌بن حكيم، عن البزنطي قال:

قلت لأبي الحسن الرضا ـعليه السّلام ـ: للنّاس في المعرفة صنع؟ قال: لا. قلت: لهم عليها ثواب؟ قال: يتطوّل عليهم بالثّواب، كما يتطوّل عليهم بالمعرفة.

و فيه أيضاً ٢٢٣/، عن المحاسن، عن صفوان قال:

قلت لعبد صالح: هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة؟ قال: لا. إنّما هو تطوّل من اللّه.

قلت: أفلهم على المعرفة ثواب إذا كان ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع و السجود الّذي أمروا به ففعلوه؟ قال: إنّما هو تطوّل من اللّه عليهم و تطوّل بالثواب.

أقول: هذا قليل من كثير من الآيات و الروايات الواردة في هذا السّياق كادت تبلغ حدّ التواتر أو هي متواترة.

فقد اتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ المراد في الآية الكريمة هو عموم الهداية الدّينيّة؛ تشريعيّةً كانت أو تكوينيّة. و لا يبعد تعميمها للهداية العامّة للنّاس في معاشهم و في شؤون حياتهم. فلايزال يتكامل النّاس في الهداية الإلهيّة التّكوينيّة في أمر المعاش و تأمين الأسباب و تحصيل الوسائل في ضروريّات الحياة. قال تعالى:

«الّذي خلق فسوّى * و الّذي قدّر فهدى». (الأعلى/٢و٣)

فإنّ القدر المتيقّن من الهداية في هذه الآية، هي الهداية العامّة.

الثاني: الظّاهر من الآية الكريمة ـو خاصّةً بالنّظر إلى قوله تعالى: «و إنّ لنا للآخرة و الأولى» ـأنّها في مقام تمجيده تعالى نفسه القدّوس بأنّه الهادي لجميع من

اهتدى و أنّه المالك للآخرة و الأولى.

و قد يتبادر إلى الأذهان ـ كما أوردناه عن الكشّاف و عن المجمع ـ أنّ قوله تعالى: «إنّ علينا للهدى» فيه دلالة على وجوب الهداية عليه تعالى حيث صرّح تعالى أنّ الهداية عليه؛ أي: على عهدته. و هذا البيان أصرح و أظهر في إفادة الوجوب و اللّزوم.

أقول: الإنصاف أنّه بعد الرجوع إلى أمثال المقام من الآيات الكريمة و التدبّر فيها، يظهر و يتبيّن أنّ هذا الظّهور المتبادر ظهور بدويّ لااعتبار به و لا يصحّ الاتّكاء عليه. قال تعالى:

«و ما من دابّة في الأرض إلاّ على الله رزقها و يعلم مستقرّها و مستودعها كلّ في كتاب مبين». (هود/٦)

«فإنّما عليك البلاغ و علينا الحساب». (الرعد/٤٠)

«إنّ إلينا إيابهم* ثمّ إنّ علينا حسابهم». (الغاشية/٢٥و٢٦)

فالظّاهر أنّ هذه الآيات و الآية المبحوثة، لايستفاد منها إلاّ بيان توحّده تعالى في مورد هذه الآيات أي: إنّه هو الهادي؛ و هو ـ سبحانه ـ هو الرزّاق و هو المحاسب و المرجع لجميع الخلق، وحده لاشريك له. و أمّا دلالتها على الوجوب و اللّزوم، فليلتمس من الأدلّة الأخرى. و منشأ الخلط ما ذكروه في علم الكلام من قولهم بوجوب بعث الأنبياء و تشريع الدّين و الأحكام عليه ـ سبحانه. و هذا القول، على فرض صحّته و تماميّته بحسب الدليل و البرهان، أجنبيّ عن مفاد الآية. و صحّة الدّليل المذكور في حدّ نفسه، لاتوجب ظهور الآية فيه. فإنّ التّفسير هو الاستظهار و الاستفادة من ظاهر الكلام فقط.

فإن قلت: إنّ قوله تعالى: «إنّ علينا للهدى» و قوله: «على الله رزقها» له ظهور قويّ في ضمانته تعالى و تعهّده هداية العباد و أرزاق النّاس. و هذا التعهّد و التّضمين أمر تكوينيّ لايتخلّف عن مورده البتّة و بالمآل يستفاد الوجوب و اللّزوم.

قلت: كلاّ! لأنّ هذا الضّمان و التعهّد، لايستفاد منه إلاّ جريان سنّته المقدّسة

عملاً و خارجاً عن القيام به. أمّا الإيجاب الفلسفيّ بمعنى استحالة تركه، أو وجو
الفعل بمعنى قبح تركه، فلا يستفاد من الآيات الكريمة. و لو قام الدّليل العقليّ ع
الإيجاب أو الوجوب، يكون حمل الآيات عليه تطبيقاً لاتفسيراً.

قوله تعالى: «و إنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَ الأُولىٰ(۱۳)».

بيـان: قد ذكرنا أنّ الآية الكريمة مسوقة في مقام تمجيده تعالى نفس
باختصاصه و توحّده بمالكيّته للآخرة و الأولى. و الظّاهر أنّ الآخرة أي الدّ
الآخرة؛ و هي الّتي ينتقل إليها الإنسان بالموت و يستقرّ فيها. و سميّت آخرةً لأنـ
في مقابل الأولى، أو لتأخّرها عن الدّنيا عند الرجوع إليها و الوفود عليها. و قو
تعالى: «و الأولى»؛ أي: الدّار الّتي نعيش فيها. و تسميتها بالأولى لكونها أوّلاً بالنس
إلى الآخرة بحسب الزمان. و تسمّى الأولى الدّنيا أيضاً. و لعلّ وجه التسمية فيها دنـ
أيّامها و ساعاتها من أهلها. و لايبعد إطلاق الدّنيا على الأولى الدّار الفانية لدناء
و خسّتها. قال في القاموس ۳۳۰/۴: الدّنيا نقيض الآخرة. أقول: لعلّ مراده أنـ
ضدّ الآخرة.

و المرتكز في أذهان النّاس أنّ الآخرة هي القيامة يوم يقوم النّاس لرب
العالمين للحساب و الجزاء.

أقول: الظّاهر أنّ الآخرة مقابل الدّنيا و هي النشأة الباقية و الدّار الخالد
الموجودة المخلوقة ينتقل إليها الإنسان بالموت و يدخل فيها. و بالموت يرتفع الحجاب
و ينكشف الغطاء، فيرى و يشاهد ما هناك من الحقائق و الأعيان و الأشخاص مـ
أهل تلك الدّار. و لذلك سمّيت حال الاحتضار حال المعاينة. و في رياض السالكين
۴۱۸/ قال السيّد (قده): و تواترت الأخبار بأنّ الميّت يرى ملك الموت عياناً
يخاطبه عند كشف الغطاء. و يسمّى وقت المعاينة.

فلا يزال يسير الإنسان في هذه المواقف و المنازل حتّى ينتهي إلى القيامة. فالقيامة موقف من مواقف الآخرة، لاأنّها هي الآخرة بعينها. و قيام الناس فيها لربّ العالمين، حادثة من حوادث تلك الدار، و قارعة من قوارعها. و ما أدراك ما تلك القارعة! ثمّ ينتهي إلى الموقف النّهائيّ؛ و هو العرض على الله ـ سبحانه ـ و الوقوف بين يدي ربّ العالمين للحساب. و يسمّي ذلك الموقف العرض الأكبر على الله. كما في البحار ۸۳/۷۷ في وصيّة النّبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ حيث قال لأبي ذر:

«تجهّز للعرض الأكبر يوم تعرض لاتخفى على الله خافية.»

نعم؛ بعد موقف الحساب ينتقل المؤمنون إلى دار كرامة الله الجنّة خالدين فيها، و الكفّار إلى دار الهوان الجحيم خالدين فيها، و الفسقة من أهل الإيمان على التّفصيل المقرّر في محلّه. و ليست بعدهما دار يرتحل الإنسان إليها. نعم؛ لأهلهما درجات و مقامات يسيرون فيها إلى ما لايعلمها إلّا الله.

و هذه الدّار الآخرة و أهلها مستورة عن أهل الدّنيا تحت حجب الغيوب، لايمكن الإشراف و الاطّلاع عليها إلّا عند كشف الحجاب بالموت.

و هذه الدار و جميع ما فيها من الأعيان و الأكوان حقائق مادّيّة بالضّرورة من الدّين و المقطوع من الكتاب و السنّة. و الفرق بينها و بين المادّة الدّنياويّة أنّ الآخرة أشدّ تأثيراً و أقوى جوهراً و ألطف مادّةً من الدّنيويّة. و في المقام أبحاث نفيسة لامجال للخوض فيها.

فقوله تعالى: «إنّ لنا للآخرة و الأولى»؛ أي: إنّ له تعالى ملكهما تشريعاً و تكويناً. و له التصرّف في جميع شؤون هذه الدّار الباقية بجميع أنحاء التصرّف بالقبض و البسط و الرتق و الفتق، كما في الدّنيا، يحكم فيهما ما يريد و يفعل فيهما ما يشاء طبق العدل و الفضل؛ إلّا أنّ هذه المالكيّة، سيّما مالكيّة يوم الدّين، تظهر اليوم بأكمل ظهوراتها و أتمّها. لأنّ المعارف فيه صارت ضروريّةً لامجال لإنكارها و لاعناد في شيء من شؤونها و يرتفع الحجاب و يذلّ الفراعنة و يسلب عنهم العظمة و الكبرياء. و عنت الوجوه للحيّ القيّوم. و هنالك الولاية لله الحقّ وحده لاشريك له.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّه لافرق بين ولايته و مالكيّته ـسبحانهـ على شؤون الأولى و الآخرة، بل يجري فيهما حكمه و قضاؤه على حدّ سواء. و قال الشيخ (قده) في التّبيان ٣٦٥/١٠: و قوله: «و إنّ لنا للآخرة» معناه الإخبار من الله بأنّ له دار الآخرة و الجزاء فيها على الأعمال، و الأمر و النّهي ليس لأحد سواه. لأنّ دار الدّنيا قد ملّك فيها أقواماً التصرّف. و قوله: «و الأولى» معناه: و إنّ لنا الأولى أيضاً يعني دار الدّنيا. فإنّه الّذي خلق الخلق فيها و هو الّذي مكّنهم من التصرّف فيها و هو الّذي ملّكهم ما ملكهم. فهي أيضاً ماله على كلّ حال.

أقول: هذا في غاية الضّعف. إذ قد عرفت أنّ مالكيّته تعالى في مرتبة مقدّمة على مالكيّة ما سواه. فهو ـسبحانهـ مالك في مرتبة مالكيّة غيره على ما يملّكه الغير أيضاً. فلم تقطع ملكه عمّا ملّكهم و لم ينعزل ملكه في مورد مالكيّة غيره، بل ملكه نافذ على ذواتهم و مملوكاتهم أيضاً. فمالكيّة ما سواه في طول مالكيّته تعالى بتمليكه، لافي عرضه.

قوله تعالى: «فَأَنْذَرْتُكُمْ نَاراً تَلَظَّىٰ(١٤)».

الأصل: تتلظّى؛ أي: تلتهب. و الظّاهر من السّياق أنّه تعالى بعد ما أثنى على نفسه بأنّه مالك الدّنيا و الآخرة، فأنذرهم بأعظم سطوة من سطواته؛ فهي النّار الكبرى الّتي تحت مالكيّة مالك الدّنيا و الآخرة.

قوله تعالى: «لا يَصْلَاها إلاَّ الأَشْقَىٰ(١٥)».

قال في المجمع ٥٠٢/١٠: أي: لايدخل تلك النّار و لايلزمها إلّا الأشقى.

أقول: هذه الجملة نعت ثانٍ لقوله: «ناراً». فلا محالة تفيد تقيّد إطلاق قوله: «ناراً». فإنّها نكرة سارية في جميع أفراد المطلق على نحو البدل. فاحتفظ بذلك حتّى نتلو عليك منه ذكراً ـإن شاء الله.

قال في لسان العرب ٤٣٨/١٤: الشَّقاءُ و الشَّقاوةُ ـبالفتحـ: ضدّ السعادة. يمدّ و يقصر.... و الشَّقاءُ: الشدّة و العُسرة.

ففاد هذه الآية الكريمة أنّه لايقاسي حرّ هذه النار و لايدخلها إلّا الأشقى؛

و هو الكافر العنود. و قد استشكل في مفاد هذا الاستثناء. فإنّ النّار يدخلها جميع الكفّار أشقاها و شقيّها و الفسقة من أهل القبلة أيضاً. و أجيب عن الإشكال بوجهين:

الأوّل: ما أورده في المجمع ٥٠٢/١٠، عن البيضاويّ بتوضيح منّا: إنّ «ناراً» نكرة و نوع خاصّ من النّار. و هذه مقرّ الأشقى و مأواه. و هي طبقة خاصّة و درك من النّيران. قال تعالى: «إنّ المنافقين في الدّرك الأسفل من النّار». (النساء/١٤٥) فدخول نوع خاصّ من الكفّار على نوع خاصّ من النّيران لاينافي دخول الشقيّ و من دونه من الفسقة و الفجرة من أهل القبلة النّار. فلا دلالة في هذه الآية على ما ذهب إليه الخوارج من أنّ المذنبين من أهل التوحيد لايدخلون النّار.

و أورد عليه في الكشّاف ما ملخّصه: فإن قلت إنّ «ناراً» نكرة و نار خاصّة تختصّ بجماعة خاصّة، فما تقول في قوله: «إلاّ الأتقى»؟ فإنّ النّجاة من هذه النّار الخاصّة بالأشقى، لايختصّ بالأتقى. بل ينجو منها كلّ تقيّ و من دونه من غير الأتقياء أيضاً.

أقول: و يرد على الزمخشريّ أنّ الحصر في الآية الكريمة إنّما هو بالنّسبة إلى الأشقى. و أمّا النجاة عنها، فلاحصر في الآية الكريمة بالنّسبة إلى الأتقى. فلاينافي نجاة الأتقى نجاة من دونه من المتّقين و نجاة من دونهم من المؤمنين الّذين عملوا صالحاً و آخر سيّئاً. فإنّ ثبوت شيء لاينافي ثبوت ما عداه من قبل أدلّته أيضاً.

و هذا الجواب بناءً على أنّ المراد من الأشقى هو الكافر و اختصاص هذه النّار المتلظّية به. أمّا بناءً على أنّه أشقى الفسّاق من المسلمين، فسيأتي الكلام فيه في ذيل الآية ـ إن شاء الله.

الثاني: ما قيل: إنّ أفعل التفضيل في قوله ـ سبحانه ـ: «الأشقى» و «الأتقى» منسلخ عن معنى التفاضل، فيكون المراد منهما هو الشقيّ و التقيّ. فيشمل شقوة الكفر و الفسق بجميع مراتبها. و كذلك الكلام في الأتقى. فينجو منها التقيّ الواجد لواحدة من مراتب التقوى.

أقول: لاوجه لتجريد الألفاظ عن معانيها اللّغويّة الموضوعة لها. فكيف يجوز

انسلاخ الألفاظ عن معانيها اللّغويّة؟! و ارتكاب ذلك في الكتاب و السنّة يوجب اختلالاً و ضلالاً في فهم الحقائق و استنباط الأحكام. و أمّا المعاني المجازيّة، فيؤخذ بها بحسب الدليل الدّالّ عليها طبق السنّة الدائرة في المحاورة عند أهل اللّسان.

و الوجه في الجواب ما أوردناه عن المجمع عن البيضاويّ. و هو المرويّ عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السّلام. في نور الثقلين ٥٩٢/٥، عن عليّ بن إبراهيم مسنداً عن عبدالرحمن بن كثير، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله: «فأنذرتكم ناراً تلظّى...» قال: «النيران بعضها دون بعض. فما كان من نار لهذا الوادي فللنصّاب.»

أقول: فيه تصريح بأنّ النار المذكورة في الآية نار خاصّة لقوم خاصّين. و لعلّ ذكر النصّاب من باب المصداق لا لبيان تمام المراد من الآية الكريمة.

قوله تعالى: «اَلَّذي كَذَّبَ وَ تَوَلّٰى(١٦)».

بيان: قد ذكرنا في تفسير الأشقى أنّ المراد هو الكافر بقرينة قوله: «كذّب و تولّى». فإنّ التكذيب و التولّي لا يصدق إلّا على الكفر و لا ينطبق إلّا على الكافر. قال في المجمع ٥٠٢/١٠ في تفسير الأشقى: و هو الكافر بالله «الّذي كذّب» بآيات الله و رسله «و تولّى»؛ أي: أعرض عن الإيمان.

أقول: يرد عليه أنّ الأشقى لا دلالة فيه على أنّ المراد منه هو الكافر. فإنّ للشّقاوة مراتب و درجات و الناس فيهم الشقيّ و الأشقى، فيشتمل شقوة الكفر. فتعيين نوع واحد من الأشقى، يحتاج إلى قرينة قاطعة. و قوله: «كذّب و تولّى» لا يصلح للقرينيّة.

قال الشّيخ (قده) في التبيان ٣٦٥/١٠ في تفسير «كذّب و تولّى»: قصر عمّا أمرته. كما تقول: لقي فلان العدوّ فكذب؛ إذا نكل و رجع. ذكره الفرّاء. فكأنّه كذب في الطّاعة و لم يتحقّق.

أقول: ما ذكره الشّيخ (قده) هو الأقرب. و هو الّذي يترجّح في النّظر. لأنّ الآيات، على ما هو ظاهرها، نازلة في شأن شيء من الأمور الماليّة. و هذا التّهديد و الوعيد إنّما هو فيمن بخل بالمال و امتنع على رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ

بالطّفرة و المماطلة. كما أنّ هذا التقدير و التحسين فيمن أعطى و اتّق و تحذّر عن مخالفة الأمر. فلا يصحّ أن يقال: إنّ رسول الله استدعى في المدينة شيئاً من المال من كافر فأبى و امتنع على رسول الله -صلّى الله عليه و آله. فنزلت الآيات في قدحه أو إعطائه الكافر. فنزلت الآيات بالبشارة عليه بالنّجاة. و قد ورد في عدّة من الرّوايات ما خلاصته: إنّه كان لرجل نخلة في دار جاره الفقير فكان يدخل عليه بغير إذنه. فشكا ذلك إلى رسول الله. فدعا -صلّى الله عليه و آله- صاحب النّخلة و استدعى أن يبيع نخلته بنخلة في الجنّة. فأبى ذلك. إلى أن قال: فسمع ذلك أبوالدحداح فذهب إلى صاحب النخلة و استرضاه فاشتراها بأربعين نخيلةً. فجاء إلى رسول الله -صلّى الله عليه و آله- فقال له: إنّ النخلة صارت ملكاً لي. فاصنع بها ما شئت. فنزلت الآيات. (نور الثقلين ٥/٥٨٩- ٥٩١) فحيث إنّ مورد النّزول هو المسلم الفاسق و هو القدر المتيقّن من الأشقى، فلا مانع من شمولها لمن جرى مجراه من المنافقين و النصّاب المتظاهرين.

قوله تعالى: «وَ سَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى (١٧)».

بيان: الجنب هو الاحتراز و التنحّي إلى غير الجانب الّذي فيه الأمر المكروه. و لعلّ الإتيان بصيغة المجهول و عدم ذكر الفاعل، للاهتمام التامّ و العناية الخاصّة إلى شأن من تباعد عن النّار؛ و هو الأتقى. كما قال تعالى:

«إنّ الّذين سبقت لهم منّا الحسنى أولئك عنها مبعدون». (الأنبياء/١٠١)

و الأتقى من هو شديد التّقوى بالنّسبة إلى من هو دونه من المتّقين لا بالنّسبة إلى الكلّ. فإنّ النّاس فيهم الأتقى فالأتقى. و قد أوضحنا في البيان السّابق أنّه لا دلالة في الآية الكريمة على اختصاص النّجاة من النّار بالأتقى. فلا تعارض و لا تنافي بين هذه الآية و بين الأدلّه الدالّة على نجاة غيره من المتّقين و المؤمنين من النّار. ضرورة أنّه لا يتصوّر التّعارض بين الأدلّة المثبتة لأنّ ثبوت شيء لا ينافي ثبوت ما عداه من قبل دليله. و إنّما التنافي بين المثبت و النافي.

قوله تعالى: «اَلّذي يُؤتي مَالَهُ يَتَزَكّىٰ (١٨)».

هذه الجملة صفة للأتقى و ذكر شيء من شؤونه و نعوته. أي: يؤتي ماله في سبيل الله لتزكية نفسه و تطهيرها من الرذائل و تحليتها بالفضائل، أو يريد إخراج الزّكاة المقرّرة عن ماله ـ كما في قوله تعالى: «قد أفلح من تزكّى‌ه و ذكر اسم ربّه فصلّى» (الأعلى/١٤ و ١٥)- بناءً على بعض الأقوال من أنّ المراد في قوله: «يتزكّى» هو زكاة الفطرة و من الصّلاة صلاة العيد. و يكون ذلك من باب تقييد المطلق، كما لايخفى.

قال في الكشّاف ٧٦٤/٤ في تفسير المقام: أي يطلب أن يكون عند الله زاكياً لايريد به رياءً و لاسمعةً. أو تفعّل من الزكاة.

أقول: الظّاهر هو الثاني. فإنّ قوله: «يتزكّى» بدل من قوله: «يؤتي ماله» و احتمال أن يكون حالاً من الفاعل في الجملة الأولى لاوجه له، لاشتراط المقارنة بين الحال و بين ما هو العامل في الحال و ذي الحال، إذا كانت الحال مشتقّةً. لأنّ تزكية النّفس بمعنى تطهيرها من الرذائل، أو بمعنى تطهيرها من قذارات الذّنوب، ليست مقارنةً للإيتاء الّذي هو العامل في الحال، بل التّزكية بكلا المعنيين متأخّرة بحسب الزّمان و الرّتبة عن الإيتاء؛ كما في قوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقةً تطهّرهم و تزكّيهم بها» (التوبة/١٠٣) بناءً على أنّ المراد من التّطهير التّزكية؛ أي: تطهير ذواتهم و نفوسهم لاتطهير أموالهم.

مع أنّ التّزكية بالمعنى الثاني ـ أي تطهير الإنسان من قذارات الذنوب و درن المعاصي- إنّما يكون بمعرفته و فعل منه تعالى تفضّلاً و ليس من فعل الإنسان الأتقى. و بعبارة أخرى: التّزكية بهذا المعنى هو ثوابه تعالى و غفرانه في مقابل إيتاء المال و ليس من فعل الأتقى كي يكون حالاً منه.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ الظّاهر في قوله: «يتزكّى» هو إخراج الزكاة المقرّرة لاتزكية النّفس. و لاننكر أنّ التّزكية قد تترتّب على أداء الزكاة أيضاً لكلا معنييه؛ أي: التّطهير من الرّذائل أو بمعنى غفران الذّنوب و التخلّص منها.

قوله تعالى: «وَ مَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ(١٩)».

أي: ليس لأحد من النّاس يد حسنى عليه، و لامعروف سابق في ذمّته، كي

يريد بـإيتاء المال أن يجازيه و يكافيه.

قوله تعالى: «إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلىٰ (٢٠)».

بيان: قال في القاموس ٣٠٥/٤: بغا الشيء بغواً: نظر إليه كيف هو... و بَغَيْته و أبغيه بغاءً و بغيً و بغية -بضمّهن- و بغيةً -بالكسر-: طلبته؛ كابتغيته.

و الوجه لغةً هو العضو المخصوص، و من الإنسان: الّذي يجب غسله في الوضوء، و مستقبل الشيء، و غير ذلك من المعاني. و إذا أضيف إلى الله -سبحانه- أريد منه ما يُرضيه تعالى و ما يتقرّب و يتوجّه به إلى جنابه -جلّ شانه- مثل الإيمان به و توحيده و تنزيهه عن الشريك و الندّ و الضدّ و ولاية أوليائه و طاعتهم فيما أمروا و نهوا و الطّاعات و القربات، و بالجملة: الدّين الّذي ارتضاه لأوليائه و أصفيائه. فالتّديّن بهذا الدّين و امتثال كلّ فرد و فرد من أحكامه، هو الوجه الّذي يؤتى منه و يتوجّه به إلى الله -سبحانه. و بهذا الوجه يتوجّه إليه تعالى أولياؤه المتّقون. و هذا الوجه هو الباقي عند الله. و الباقيات الصّالحات خير عند ربّك ثواباً و خير مردّاً. و الرّوايات الواردة في تفسير الوجه و لو كانت في بدو النظر مختلفةً، إلاّ أنّ التّدبّر الصّادق فيها يعطي أنّها وردت لبيان بعض من المصاديق الّتي أشرنا إلى جملة منها في صدر البيان. قال تعالى:

«... و ما تنفقون إلاّ ابتغاء وجه الله...». (البقرة/٢٧٢)

«... و الّذين صبروا ابتغاء وجه ربّهم...». (الرعد/٢٢)

«... و ما آتيتم من زكاة تريدون وجه اللّه...». (الروم/٣٩)

«إنّما نطعمكم لوجه الله...». (الدهر/٩)

«و لا تطرد الّذين يدعون ربّهم بالغداة و العشيّ يريدون وجهه...». (الأنعام/٥٢)

قال في كنز العرفان ٢٤١/١ في تفسير قوله تعالى: «و ما تنفقون إلاّ ابتغاء وجه الله»: ليس المراد بالوجه هنا العضو لاستحالة الجسميّة عليه تعالى... بل المراد بالوجه الرّضا. و إنّما حسن الكناية به عن الرّضا، لأنّ الشّخص إذا أراد شيئاً أقبل

بوجهه عليه، و إذا كرهه، أعرض بوجهه عنه.

أقول: و الأحسن ما ذكرناه. و لايخلو ما ذكره من الضّعف. فإنّ الظّاهر من الوجه من الآيات هو الوجه إليه تعالى لا الوجه له ـ سبحانه ـ بالتّوجيه الّذي ذكره.

و قد يقال: إنّ المراد من الوجه في قوله تعالى: «كلّ شيء هالك إلاّ وجهه» (القصص/٨٨) هو الذّات. و كذلك في قوله تعالى: «كلّ من عليها فانٍ و يبقى وجه ربّك ذوالجلال و الإكرام». (الرحمن/٢٦ و ٢٧)

أقول: الظّاهر أنّ هذا القول إنّما يتمّ بناءً على أنّ المراد من الشيء ما هو الأعمّ من الأعراض و الأعيان و يشمل بـإطلاقه على الله تعالى و ما سواه ـ بالاشتراك المعنويّ في لفظ الشيء و أمثاله ـ و المراد من الهالك الوجود التعليقيّ و المعنى الربطيّ، فيكون الاستثناء استثناءً متّصلاً.

و فيه أوّلاً: أنّ لفظ الشيء و أمثاله لايطلق عليه تعالى و على غيره ـ سبحانه ـ بما له من المعنى المتصوّر المحدود؛ بل لابدّ من الالتزام بالوضع الشّخصيّ في اطلاقه عليه ـ سبحانه. فلا يجوز إطلاقه بماله من المعنى الشخصيّ على ما سواه تعالى أيضاً. فلابدّ من الالتزام بالاشتراك اللفظيّ؛ أي: كون اللّفظ واحداً و المعنى مختلفاً.

و ثانياً: هذا القول مبنيّ على أنّ المراد من الهالك الوجود التعليقيّ و المعنى الحرفيّ و هو خلاف التحقيق. لأنّه اصطلاح و لايجوز تجريد اللّفظ عن معناه اللّغويّ. بل المراد من الهلاك الموت و الزّوال. و يستعمل أيضاً في الهلاك الروحي بالضّلال و الكفر.

فالتحقيق أنّ الوجه في هاتين الآيتين أيضاً ما في الآيات الأخرى؛ أي: ما يؤتى به لله من موجبات مرضاته. في البرهان ٢٤١/٣، عن الصدوق بإسناده عن الباقر ـ عليه السّلام ـ قال الراوي:

> قلت لأبي جعفر ـ عليه السّلام ـ: قول اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: «كلّ شيء هالك إلاّ وجهه»؟
>
> قال: فيهلك كلّ شيء و يبقى الوجه؟! إنّ اللّه عزّ و جلّ أعظم من أن يوصف بالوجه. و لكن معناه: كلّ شيء هالك إلاّ دينه. فالوجه الّذي يؤتى منه.

أقول: و مفاد الحديث مرويّ في روايات أخرى كثيرة.

قوله تعالى: «رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ (٢٠)».

تقدّم البحث في معنى الربّ في تفسير سورة الفاتحة. و سيجيء أيضاً في سورة «الناس».

و قوله تعالى: «الأعلى». الظّاهر أنّه نعت تنزيهيّ لله ـ سبحانه ـ من حيث ذاته و نعوته و أفعاله، لنفي كلّ نقيصة و آفة و علّة عن ذاته و طرد كلّ منقصة و رذيلة عن نعوته و أفعاله. فهو ـ سبحانه ـ أعلى و أرفع من التصوّر و التوهّم و التعقّل من حيث ذاته و أن يتّصف بشيء من صفات خلقه، و أجلّ و أعلى من الضدّ و الشريك و النظير. و هو أقدس و أعلى من العجز و الجهل و... و أكرم و أعلى من أن يتطّرق عبث و قبح و ظلم في أفعاله ـ الخ.

و لامانع أن يقال أيضاً: إنّه نعت تمجيديّ مسوق لتمجيد الذّات بالعلوّ و الارتفاع الواقعيّ المعنويّ. إلاّ أنّ صيغة أفعل إذا نسب إلى الله ـ سبحانه ـ ينسلخ و يتجرّد عن معنى التّفاضل. ضرورة أنّ المفاضلة بين شيئين، لابدّ من المشاركة بينهما في أصل الفضل، و الزّيادة في واحد منها، و الله ـ سبحانه ـ لايشاركه في كمالاته أحد و لايقاس بشيء من خلقه حتّى يكون أعلى منه.

فعلى ذلك يكون المراد من أفعل شدّة النعت و يكون مفاد قوله تعالى: «الأعلى» و قوله: «و ربّك الأكرم» و نظائرهما: هو شديد العلوّ و شديد الكرم. و هكذا غيره من الموارد.

قوله تعالى: «وَ لَسَوْفَ يَرْضَىٰ (٢١)».

هذا وعد جميل منه تعالى لمن أعطى ماله يتزكّى، بالثّواب و الإكرام حتّى يرضى به. و لايصحّ أن يقال: إنّ فاعل «يرضى» هو الله ـ سبحانه. لأنّه تعالى رضي عن الأتقى عندما عمل الخير و رضاؤه تعالى ثوابه. و قد كتبه له و قدّره من دون اشتراطه بالزّمان المستقبل. و إنّما المشروط بالزمان رضاء الأتقى. و لسوف يرضى عند ما يتفضّل الله عليه. و سينجز له ما وعده من الأجر.

٩٣.

سورة الضّحیٰ

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الثامنة من القرآن، نزلت بعد سورة الأعلى. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَالضُّحَىٰ ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٤﴾ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ﴿٥﴾ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ﴿٦﴾ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ ﴿٨﴾ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴿٩﴾ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿١٠﴾ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴿١١﴾

بيان:

السّورة المباركة في مقام تزهيده تعالى رسوله وصفيّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ عن الدّنيا و نعيمها، و في سياق ترغيبه و تشويقه إلى الآخرة و إلى ما أعدّه تعالى لأوليائه من شرائف نحله و كرائم مواهبه. و وعده وعداً جميلاً أن يعطيه من كراماته

و عطاياه ما يرضاه. و أعلمه و أخبره بأنّ تزهيده عن الدّنيا و عدم رضائه -سبحانه- بذلك ليس إلاّ لأجل احتقار الدّنيا و أنّها لاتليق و لاتتناسب بعلوّ مقامه، لأنّه تعالى ودّعه و قلاه.

و من اللّطائف الكريمة في هذه السّورة المباركة أنّه -سبحانه- أقسم بالضّحى و باللّيل أنّه تعالى ما ودّع حبيبه و ما قلاه. ثمّ في التعبير بالخطاب مرّةً بعد أخرى بقوله: «ما ودّعك ربّك» عناية بالغة بشأنه -صلّى الله عليه و آله- و اعتناء و اهتمام بمقامه.

قوله تعالى: «وَ الضُّحَىٰ(١)».

الواو للقسم. و في القاموس ٣٥٦/٤: الضحاء -بالمدّ-: إذا قرب انتصاف النّهار. و بالضمّ و القصر: الشّمس. أتيتك ضحوةً و ضحىً. و أضحى: صار فيها.

فالظاهر أنّ المراد من الضّحى مطلق النّهار المقابل للّيل. أي: مادامت الشّمس تضيء الصّفحة الّتي تواجهها من الأرض. و يؤيّد ذلك ما ذكره في الجمع ٥٠٤/١٠ قال: أقسم -سبحانه- بنور النهار كلّه. من قولهم: ضحى فلان للشّمس: إذا ظهر فيها.

و قيل: الضّحى صدر النّهار. (الجمع ٥٠٤/١٠) و الأظهر هو الوجه الأوّل. قال تعالى:

«أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً و هم نائمون* أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحىً و هم يلعبون». (الأعراف/٩٧و٩٨)

فالضّحى في الآية المباركة ما هو المقابل للبيات الواقع في اللّيل.

قوله تعالى: «وَ اللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ(٢)».

قال في القاموس ٣٤٢/٤. سجا سجواً: سكن و دام. و منه: البحر و الطرف الساجي. و الظّاهر أنّ المراد من سكون اللّيل سكون ما فيه من الأصوات أو ركود ظلامها.

قوله تعالى: «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلَىٰ(٣) وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَىٰ(٤)».

أقول: الوادع من باب المفاعلة: التّرك من الجانبين. و قلى بمعنى أبغض و كره. فقوله تعالى: «ما ودّعك...» جواب للقسم. و قد أقسم ـ سبحانه ـ بالنّهار و اللّيل أنّه ما ترك رسوله و ما أعرض عنه و ما أبغضه و ما كرهه.

و قد اضطرب كلام بعض المفسّرين في وجه الارتباط بين قوله تعالى: «ما ودّعك...» و بين قوله: «و للآخرة...». قال في الكشّاف ٧٦٦/٤: كيف اتّصل قوله: «و للآخرة خير لك من الأولى» بما قبله؟ قلت: لمّا كان في ضمن نفي التّوديع و القلى، أنّ الله مواصلك بالوحي إليك و أنّك حبيب الله و لا ترى كرامة أعظم من ذلك و لا نعمة أجلّ منه، أخبره أنّ حاله في الآخرة أعظم من ذلك و أجلّ و هو السبق و التقدّم على جميع أنبياء الله و رسله و شهادة أمّته على سائر الأمم و رفع درجات المؤمنين و إعلاء مراتبهم بشفاعته، و غير ذلك من الكرامات السّنيّة.

أقول: لايخفى ما فيه من الاختلال. و لم يأت بشيء مبين في توجيه قوله تعالى: «ما ودّعك ربّك و ما قلى». فكأنّه رضي بما ورد في رواياتهم أنّ الآية في تكذيب من قال إنّ الله ودّعه و قلاه. فحينئذٍ كيف يرتبط قوله: «و للآخرة...» إلى الآية السّابقة؟!

ثمّ إنّ قوله: « أخبره أنّ حاله...» هل هو وعد من الله ـ سبحانه ـ أو إخبار أنّه أراد ذلك تكويناً؟ و سنشير إلى توضيحه في ذيل البحث ـ إن شاء الله.

و قد أوردوا في المقام عدّةً من الرّوايات في شأن نزولها و زعموا أنّها تصلح لتوجيه قوله تعالى: «ما ودّعك ربّك و ما قلى». منها ما في الكشّاف ٧٦٦/٤: و روي أنّ الوحي قد تأخّر عن رسول الله (ص) أيّاماً فقال المشركون: إنّ محمّداً ودّعه ربّه و قلاه. و قيل: إنّ أمّ الجميل امرأة أبي‌لهب قالت له: يا محمّد، ما أرى شيطانك إلّا قد تركك. فنزلت.

أقول: و روى في حاشية الكشّاف بالإسناد عن زيدبن أرقم ما يقرب منه. و روى عن جندب‌بن عبدالله البجليّ قال: و جاءت امرأة ـ و ذكر مثله. و في المجمع ٥٠٤/١٠: قيل: إنّ المسلمين قالوا: ما ينزل عليك الوحي يا رسول الله؟ فقال: و كيف ينزل عليّ الوحي و أنتم لاتنقون براجمكم و لاتقلمون أظفاركم.

و عن طريق الخاصّة ما في نور الثقلين ٥/٥٩٤، عن أبي‌الجارود، عن أبي‌جعفر ـعليه السّلامـ: قالت خديجة ـرضي الله عنهاـ: لعلّ ربّك قد تركك. فلا يرسل إليك. فأنزل الله ـتبارك و تعالىـ: «ما ودّعك ربّك و ما قلى».

أقول: هذه الروايات مع ضعف في سندها و وهن في مفادها و دلالتها، لاتنطبق على ظاهر الآية و سياقها. فالظّاهر من الآية الكريمة ما ذكرناه في صدر البيان من الاهتمام بتزهيده ـصلّى الله عليه و آلهـ عن الدّنيا زهد الرّاحل عنها و ترغيبه إلى الآخرة و إلى كراماته الجليلة السّنيّة.

و بديهيّ أنّ هذا البيان و البلاغ، بلاغ تشريفي منه ـسبحانهـ على رسوله و على أكابر عترته و أفاضل أمّته، و تزكية و تأديب و تربية منه تعالى، و أنّ هذه الكرامات الموعودة ثواب و جزاء منه تعالى له ـصلّى الله عليه و آلهـ لاأنّ الله تعالى أراد ذلك تكويناً و أخبره بذلك تكذيباً لمن زعم أنّ الله ودّعه و قلاه؛ كما هو ظاهر كلام الكشّاف و غيره من المفسّرين بخلاف ما ذكرناه. فالله ـسبحانهـ اختار له ـصلّى الله عليه و آلهـ الآخرة تشريفاً و كرامةً و زهّده عن الدنيا ترفيعاً و تنزيهاً، لاأنّه تعالى منعه من الدنيا توديعاً. فاختياره تعالى اختياره ـصلّى الله عليه و آلهـ و رضاؤه تعالى رضاؤه. فإنّ أولياءه تعالى لا يسبقونه بالقول و هم بمرضاته و أمره يعملون.

في المجمع ١٠/٥٠٥: و عن الصادق ـعليه السّلامـ قال:

> دخل رسول اللّه ـصلّى اللّه عليه و آلهـ على فاطمة ـعليها السّلامـ و عليها كساء من ثلّة الإبل و هي تطحن بيدها و ترضع ولدها. فدمعت عينا رسول اللّه ـصلّى اللّه عليه و آلهـ لمّا أبصرها فقال: يا بنتاه، تعجّلي مرارة الدنيا بحلاوة الآخرة. فقد أنزل اللّه عليّ: «و لسوف يعطيك ربّك فترضى».

و في البرهان ٤/٤٧٢، مسنداً عن حمّادبن عيسى، عن الصادق، عن أبيه ـعليهما السّلامـ عن جابربن عبدالله قال:

دخل رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ على فاطمة ـ عليها السّلام ـ و هي تطحن بالرّحى و عليها كساء من جلّة الإبل. فلمّا نظر إليها، بكى و قال لها: يا فاطمة، تعجّلي مرارة الدنيا بنعيم الآخرة غداً. فأنزل اللّه عليه: «و للآخرة خير لك من الأولى * و لسوف يعطيك ربّك فترضى».

و في نور الثقلين ٥٩٤/٥، عن المناقب: تفسير الثعلبي عن جعفر بن محمّد ـ عليهما السّلام ـ و تفسير القشيري عن جابر الأنصاريّ أنّه قال:

رأى النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ فاطمة ـ عليها السّلام ـ و عليها كساء من أجلّة الإبل و هي تطحن بيديها و ترضع ولدها. فدمعت عينا رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ فقال: يا بنتاه، تعجّلي مرارة الدّنيا بحلاوة الآخرة. فقالت: يا رسول اللّه، الحمد للّه على نعمائه. و الشكر للّه على آلائه. فأنزل اللّه: «و لسوف يعطيك ربّك فترضى».

أقول: الروايات الشّريفة ناصّة على تعيين الغرض المسوق له الكلام و شاهدة على ما ذكرناه من أنّ الآية في مقام تزهيده ـ صلّى الله عليه و آله ـ عن الدّنيا و زهرتها و زينتها و تربية عترته الطّاهرين و أوليائه المخلصين. فإنّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ رأى الزّهراء الطّاهرة و شاهد ما كانت فيه من مرارة الدنيا، فرضي بذلك و أمضاه و أمرها بالصّبر و التحمّل في هذه الأيّام القلائل. و في هذا بلاغ و ذكرى لقوم يعقلون.

و أمّا توهّم اختلاف هذه الرّوايات من حيث وقت نزول الآية ـ فإنّ رواية المجمع: «فقد أنزل الله عليّ: و لسوف يعطيك...» و هو المطابق لرواية ابن عبّاس أنّ السّورة مكيّة. و رواية البرهان و نور الثقلين: «فأنزل الله عليه...» تدلّ على أنّ السّورة مدنيّة ـ فالأمر فيه سهل. لأنّ تسليته ـ صلّى الله عليه و آله ـ فاطمة ـ عليها السلام ـ بقراءة الآية عليها أو أمرها بالصّبر و تسليتها عن الدّنيا و نزول الآية في شأنها متّحدة المقال فيما نحن بصدده من تعيين الغرض في المقام. و سنشير في ذيل البحث إلى ما هو المختار و وجه التّرجيح فيه ـ إن شاء الله.

قوله تعالى: «وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضىٰ(٥)».

بيان: الآية عطف على سابقتها و مسوقة في سياقها، إلاّ أنّها أصرح و أوفى منها حيث إنّها بيان لما أجمل فيها من كون الآخرة خيراً له من الأولى. و قد وعد -سبحانه- أنّه يعطي رسوله -صلّى الله عليه و آله- من المواهب ما يرضاها.

و قد أطلق العطاء من حيث الأنواع و الأقسام و كذلك من حيث الحدود و المقدار و لم يقيّده و لم يعلّقه بشيء إلاّ برضاء رسوله و صفيّة. و هذا من عجيب كرامته تعالى على رسوله -صلّى الله عليه و آله. و حيث إنّه تعالى صادق الوعد و وافي القول و نافذ العدة، فلا محالة لايخلف الميعاد فيقوم بهذا الوعد الجميل و يعطي هذا العطاء الكبير.

فعلى هذا تكون الآية مطلقةً من حيث مشيئته تعالى أيضاً. و قد شاء تعالى و قضى أن يعطي من العطايا ما يرضى به رسوله -صلّى الله عليه و آله. و من هنا يمكن أن يقال: إنّ هذه الآية أرجى آية في كتاب الله. إذ ما من آية في كتاب الله تدلّ على سعة رحمته و عموم مغفرته للمذنبين إلاّ و تدخل فيها المشيئة. فقوله تعالى: «قل يا عبادي الّذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إنّ الله يغفر الذّنوب جميعاً». (الزمر/٥٣) و أمثالها، ليست مطلقةً، بل مقيّدة بمشيئة الله -سبحانه. فلا يزال المؤمن واقفاً بين الخوف و الرّجاء و بين الرغبة و الرهبة. بخلاف الآية المبحوثة؛ فإنّ الوعد منه تعالى منجز في حقّ رسول الله -صلّى الله عليه و آله- بفضله و كرامته.

في نور الثقلين ٥٩٥/٥: و روى حريث بن شريح، عن محمّد بن الحنفيّة أنّه قال: يا أهل العراق، تزعمون أنّ أرجى آية في كتاب الله -عزّ و جلّ-: «يا عبادي الّذين أسرفوا على أنفسهم» -الآية. و إنّا أهل البيت نقول: أرجى آية في كتاب الله: «و لسوف يعطيك ربّك فترضى». و هي و الله الشّفاعة. ليعطينّها في أهل لاإله إلاّ الله حتّى يقول: ربّ رضيت.

و في المجمع ٥٠٥/١٠ قال: قال الصّادق -عليه السّلام-:

«رضا جدّي أن لايبقى في النّار موحّد.»

و فيه أيضاً قال: قال زيدبن عليّ: إنّ من رضا رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ أن يدخل أهل بيته الجنّة.

أقول: هذا البيان عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ و عن محمّدبن عليّ و زيدبن عليّ ـ عليهما السّلام ـ لا ينافي ما ذكرناه من الإطلاق في العطاء من حيث أنواعه و أقسامه و مقاديره و حدوده معلّقاً و مقيّداً برضا الرسول ـ صلّى الله عليه و آله ـ فقط. فإنّ الظّاهر أنّ هذا البيان عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ و من غيره لبيان المصداق لا لبيان تمام المراد من الآية الكريمة.

فإن قلت: كيف يكون العطاء في الآية مطلقةً من حيث المشيئة؟ فإنّ من أنواع العطاء الشّفاعة و هي معلّقة بمشيئة الله ـ سبحانه ـ في الشّافعين و المشفوعين أيضاً. فلا يقدر أحد أن يشفع لأحد إلّا بإذن الله. و لا ينال أحد و لا ينتفع أحد من الشّفاعة إلّا من ارتضاه ـ سبحانه ـ و يأذن له بخصوصه؛ كما هو مفاد الآيات المسوقة لإفادة الشفاعة. قال تعالى: «من ذاالّذي يشفع عنده إلّا بإذنه». (البقرة/۲۵۵) «و قالوا اتّخذ الرّحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون۞ لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون۞ يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يشفعون إلّا لمن ارتضى و هم من خشيته مشفقون». (الأنبياء/۲۶ـ۲۸) «و كم من ملك في السّموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلّا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء و يرضى». (النجم/۲۶)

فهذه الآيات و نظائرها دالّة و شاهدة على أنّ الشّفاعة من المقرّبين إنّما هي بعد إذن الله، و انتفاع المشفوعين منحصر فيمن ارتضاه الله.

قلت: ليس في هذه الآيات ما ينافي مفاد الآية المبحوثة. فإنّ الآيات إنّما تدلّ على توقّف الشّفاعة بإذنه تعالى و مشيئته و استفادة المشفوعين برضائه ـ سبحانه ـ تحفّظاً على التّوحيد و أنّ الأمر كلّه بيده و في قبضته و له الشّفاعة جميعاً و هو تعالى يملكها و لا مالك لها سواه. و هذه الآية تدلّ على أنّه ـ سبحانه ـ قد شاء ذلك و حكم به بحسب وعده الصادق الجميل. و سينجز تعالى وعده لرسوله و حبيبه و لا يخلف الميعاد البتّة و يعطي له ـ صلّى الله عليه و آله ـ مقام الشفاعة في مجمع و محتشد من الأوّلين و الآخرين و في مشهد أوليائه المقرّبين و أكابر الموحّدين فيشفع و يشفّع و يسأل فيعطى.

قوله تعالى: «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَىٰ(٦)».

بيان: الآية الكريمة و ما بعدها من الآيات مسوقة في سياق الآيات السّابقة الّتي كانت في مقام تزهيده -صلّى الله عليه و آله- عن الدّنيا و رفع شأنه عن الابتلاء بها؛ و تنبيه و تذكرة بعناياته تعالى الخاصّة الكريمة بيده البارّة الوصولة به -صلّى الله عليه و آله- قبل رسالته و بعدها.

و الاستفهام تقريريّ يريد تعالى تثبيت إفادة الآيات السّابقة. أي: كيف يصحّ أن يقال إنّه تعالى تركك و أبغضك؟! و قد كنت يتيماً فآواك مأوًى حسناً فربّاك في حجور طاهرة. و سينجز لك نفوساً زكيّةً و قلوباً عطوفةً. فعني ربّك بشأنك و اهتمّ بأمرك فيراقبك و يلاحظك بعين عنايته لحظةً ثمّ لحظةً و نظرةً بعد نظرة.

أقول: هل يمكن ترفيع القدر إلّا بذكر أوصاف الكمال و ببيان ما يصير مجلّلاً و ممجّداً؟! فالآيات في سياق قوله تعالى: «ألم نشرح لك صدرك...». فيندفع ما يمكن أن يقال: إنّ المنّة من المنعم الكريم آفة لإحسانه و انتقاص لعطائه. و قد نهى تعالى عنه حيث قال: «لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ و الأذى». (البقرة/٢٦٤)

و وجه الدّفع أن يقال: إنّه فرق واضح بين ذكر الإحسان ليمنّ به على المنعم عليه، و بين أن يذكره لإبانة فضله و كماله و تعريف مقامه و جلاله. و هذه سنّته تعالى في كتابه الكريم في التّنويه و الرفع لشأن أنبيائه و أصفيائه بذكر نعوتهم الجليلة الّتي أكرمهم بها. كما قال تعالى:

«... يا موسى إنّي اصطفيتك على النّاس برسالاتي و بكلامي فخذ ما آتيتك و كن من الشّاكرين». (الأعراف/١٤٤)

«... يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك و على والدتك إذ أيّدتك بروح القدس...». (المائدة/١١٠)

قال في المجمع ٥٠٦/١٠: و قد طعن بعض الملحدين فقال: كيف يحسن الامتنان بالإنعام؟! و هل يكون هذا من فعل الكرام؟! و الجواب: إنّ المنّ إنّما يقبح من المنعم إذا أراد به الغضّ من المنعم عليه و الأذى له. فأمّا إذا أراد التذكير لشكر

نعمته و الترغیب فیه لیستحقّ الشاکر المزید، فإنّه في غایة الحسن. و لأنّ من کمال الجود و تمام الکرم تعریف المنعم علیه أنّه إنّما أنعم علیه لیسأل جمیع ما یحتاج إلیه فیعطی.

أقول: و قد عرفت أنّ الآیات في مقام بیان کرامته تعالی و إثبات مکانته و قربه منه ـ سبحانه. فیتحبّب تعالی إلی حبیبه أنّه ما ودّعه ربّه و ما قلاه و ما نسیه و ما کرهه. و أنّه ـ صلّی الله علیه و آله ـ عنده منظور بنظراته الرحیمیّة قبل رسالته و بعدها. و یعده تعالی أن یوصل کرامة الدّنیا بکرامة الآخرة و أوائل نعمه بأواخرها حتّی یرضاه، وعداً جمیلا و قضاءً لازماً. و لیس في الآیات ما یدلّ علی أنّه تعالی في مقام طلب الشّکر لیستحقّ المزید، و لا في مقام التذکیر بالنّعم لیسأل فیعطی ما یحتاج إلیه.

و في سیرة ابن هشام ۱۶۷/۱: ثمّ لم یلبث عبدالله بن عبدالمطّلب أبو رسول الله (ص) أن هلك و أمّ رسول الله (ص) حامل به.

و في البحار ۱۱۱/۱۵، عن قصص الأنبیاء: إنّ أباه توفّي و أمّه حبلی. و قدمت أمّه آمنة بنت وهب علی أخواله من بني عديّ من النجّار بالمدینة. ثمّ رجعت به حتّی إذا کانت بالأبواء ماتت. و أرضعته حتّی شبّ حلیمة بنت عبدالله السعدیّة.

و فیه ۱۱۵/: ابن اسحاق: توفّي أبوه و أمّه حامل به. و ماتت أمّه و هو ابن أربع سنین.

أقول: و فیه أقوال أخری أیضاً. ثمّ آواه تعالی إلی جدّه الأمجد عبدالمطّلب. ثمّ آواه إلی عمّه الکریم أبي طالب ـ علیه السّلام.

قوله تعالی: «وَ وَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَیٰ (۷)».

بیان: الضّلال فقدان الهدایة و الشّعور بالواقع و الجهل به. و هل هو نقیض الهدی أو ضدّه، سیجيء الکلام فیه ـ إن شاء الله. و لیس في مفهوم الضّلال الکفر و العناد و الالتزام بخلاف الحقّ و الهدایة.

قال في القاموس ٥/٤: الضّلال و الضّلالة... ضدّ الهدی. ضللت کزللت

و مَلِلْت. و الضلول: الضالّ. و ضللت الطّريق كمللت و كلّ شيء مقيم لايهتدى له و ضلّ هو عنّي و أضلّ فلان البعير و الفرس: ذهبا عنه كضلّهما. و ضلّ يضلّ ـ و تفتح الضّاد ـ ضلالاً: ضاع و مات و صار تراباً و عظاماً و خني و غاب. و فلاناً: أنسيه. و منه: «أنا من الضّالّين» و ضلّني: ذهب عنّي.

أقول: و من الأوّل قوله تعالى: «و من يتبدّل الكفر بالإيمان فقد ضلّ سواء السّبيل». (البقرة/١٠٨) و من الثاني قوله تعالى: «لقد تقطّع بينكم و ضلّ عنكم ما كنتم تزعمون». (الأنعام/٩٤) و من الثالث قوله تعالى: «أإذا ضللنا في الأرض أإنّا لفي خلق جديد». (السّجدة/١٠)

و واضح أنّ ما ذكره القاموس أنّ من معاني ضلّ مات و غاب و صار تراباً و عظاماً، من باب موارد الاستعمال بعناية خفائهم في الأرض و اختلاطهم بالتّراب. و ليس مراده أنّ معنى ضلّ أي مات أو صار تراباً و عظاماً.

و الباحث المتدبّر و المطّلع يظفر على أزيد ممّا ذكرنا من موارد الاستعمال. و المعنى الوحدانيّ في جميع ما ذكرنا من الموارد، هو الجهل بالواقع. و إنّما تفرّق بينها باعتبار متعلّق الضّلال. إلاّ أنّه كم فرق بين الضّلال عن التّوحيد و بين الضّلال عن الأمور العاديّة.

و ممّا ذكرنا يعلم الكلام في الهداية أيضاً. فالهداية بجميع جوانبها و معناها في كلّ مورد و مورد، تقابل الضّلال بحسب مورد و مورد. فالضّلال في كلّ مورد يقابل الهداية فيه. مثلاً الهداية العامّة في كلّ شيء ـ كما في قوله تعالى: «الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى». (طه/٥٠) ـ تقابل الضّلال بحسب مورد تلك الهداية. و هكذا في كلّ مرتبة و مرحلة.

فالهداية في شأن النبوّة و الرّسالة و وجدان نورهما، تقابل فقدانهما و الضّلال عنهما. فإذا ذكر متعلّق الهداية و الضّلالة في الكلام، فلا كلام. و إذا لم يذكر، فعلى عهدة المفسّر التحرّي و الاجتهاد في الاستظهار و تشخيص المتعلّق فيهما.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّ الآيات الكريمة صدراً و ذيلاً بيّنة الدلالة في أنّ الله ـ سبحانه ـ في مقام الامتنان و إبراز العطف و الحنان على رسوله وصفيّه ـ صلّى الله

عليه و آله. و أتى بصيغة القسم أنّه تعالى ما ودّعه و ما قلاه. و سيجيء أنّ هذه العطوفة و الكرامة بالهداية الّتي عمّت و شملت كلّ شيء، أو بالهداية الّتي عمّت العقلاء من أهل الملل المؤمن و الكافر في تنظيم أمر حياتهم و معائشهم، أو بالهداية الدينيّة الّتي عمّت جميع المسلمين على اختلاف مراتبها في حقّهم في أمور دينهم و معارفهم. فتعيّن أنّه يكون المراد من الهداية هدايةً خاصّةً و كرامةً خارقةً للعادة. و قد كان -صلّى الله عليه و آله- فاقداً لكرامة النبوّة و موهبة الرّسالة. و قد كان فاقداً لروح القدس الّتي بها يأخذ النبوّة و الرّسالة.

فهذه الآية الكريمة و نظائرها ممّا يستدلّ بها على أنّ النبوّة و الرّسالة حقيقتان خارجتان عن ذات الإنسان النّبيّ و الرّسول أفيضتا عليه بعد ما لم تكونا، على نحو الإعجاز استثناءً من سنّة العادة و الطّبيعة و أنّهما لم تكونا ثمّ وجدتا موهبةً و بالعناية الخاصّة من الله. و ليستا كما توهّم أنّهما نبوغ ذاتيّ كانتا في ذاته بالقوّة و الآن صار فعليّةً.

و أمّا تفسير الضّلال بما ذكرناه من البيان، فغير بعيد، بل وارد في الكتاب و السنّة. قال تعالى:

«فلمّا رأى القمر بازغاً قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضّالّين». (الأنعام/٧٧)

في نور الثقلين ٧٣٦/١، عن العيّاشيّ في تفسيره عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- في قول إبراهيم -عليه السّلام-: «لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضّالّين» قال: أي: ناسٍ للميثاق.

و فيه عنه: عن مسعدة، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- في قول الله: «كان النّاس أمّةً واحدةً» -الآية [البقرة/٢١٣] حديث طويل و في آخره:

قلت له: أفي الضّلال كانوا قبل النبيّ أم على هدًى؟ قال: لم يكونوا على هدًى. كانوا على فطرة اللّه الّتي فطرهم عليها لا تبديل لخلق اللّه. و لم يكونوا ليهتدوا حتّى يهديهم اللّه. أمّا تسمع بقول إبراهيم: «لئن لم يهدني

ربّي لأكوننّ من القوم الضّالّين»؛ أي: ناسياً للميثاق.

أقول: و في تفسير الضّلال و الهداية أقوال أخر في هذا المقام. من أرادها فعليه بالمطوّلات من التفاسير.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ الآيات مسوقة في مساق الامتنان على رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و الظّاهر من الهداية فيها هي الهداية الخاصّة. فلا محالة يكون المراد من الضّلال هو الضّلال عن هذه الهداية، سيّما بعد ما نبّهناك إلى أنّ الضّلال قد استعمل في فقدان الهداية أيضاً.

قوله تعالى: «وَ وَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَىٰ(٨)».

قال في مرآة الأنوار ١/ ٢٤١: يقال: عال عيلةً بمعنى افتقر. و عال و أعال: إذا كثرت عياله. و الأوّل أجوف يائيّ و الثاني واويّ. و منه ما بمعنى الجور و الميل؛ كما في سورة النّساء: «ذلك أدنى ألّاتعولوا». (النساء/٣)

و قال في التّبيان ١٠/ ٣٦٩: فالعائل الفقير. و هو ذوالعيلة من غير جدة. عال يعيل عيلةً: إذا كثرعياله و افتقر. و قريب منه عبارة المجمع.

أقول: قد اضطرب كلام التبيان و المجمع حيث أخذا في مفهوم العائل كثرة العيال و عدم الجدة، و الحال أنّ العائل بمعنى الفقير من العيلة مقابل الغنيّ لابمعنى كثرة العيال في مقابل قلّتها. قال تعالى: «يا أيّها الّذين آمنوا إنّما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا و إن خفتم عيلةً فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إنّ الله عليم حكيم». (التوبة/٢٨)

و التحقيق ما ذكره في المرآة أنّ العائل من اليائيّ بمعنى الفقر و من الواويّ كثير العيال. و حقّ التعبير أن يقال ذو العيال. و ليس لأخذ الكثرة في مفهوم العائل من الواويّ دليل أيضاً.

قوله تعالى: «فأغنى». ليس لرسول الله ميراث عن أبيه ـ صلّى الله عليه و آله ـ يعتدّ به. ثمّ خرج إلى الشّام في تجارة بأموال خديجة قبل تزويجه إيّاها. ثمّ أكرمه الله بالنبوّة و الرّسالة و أحلّ له الغنائم و الأنفال و ملّكه ـ سبحانه ـ سلطان

الأرض و ما فيها؛ يفعل ما يشاء و يحكم فيها ما يريد. و لايشاء إلاّ ما شاء الله. و رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ لايحتاج إلى أحد في دينه و دنياه، و الكلّ محتاجون إليه و لايستغني عنه أحد من العالمين.

قوله تعالى: «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ(٩)».

قد تبدّل الكلام عن سياق الأوّل و استُئنف بالوصيّة منه تعالى في أمر اليتامى و الفقراء. فما قيل في ربط هذه الآيات بما تقدّمها حدسيّات لادليل على اعتبارها. و القهر بمعنى الغلبة؛ كما صرّح به أهل اللّغة. أي: لاتغلب اليتيم في ماله و حقوقه و في جميع شؤونه المشروعة المختصّة به. و الخطاب، و إن كان له ـ صلّى الله عليه و آله ـ إلاّ أنّ القضيّة حقيقيّة شاملة لجميع المكلّفين. فإنّ الغلبة على حقوق اليتامى من المنكرات العقليّة الضّروريّة لاتختصّ حرمته بشخص دون غيره؛ بل الحكم يعمّ الكفّار أيضاً و إن قلنا باختصاص الخطابات و الأحكام بالمؤمنين. فإنّ هذ النزاع في الأحكام التعبّديّة الشّرعيّة؛ و أمّا الأحكام العقليّة فلا سبيل إلى القول باختصاصها بالمؤمنين و المسلمين. فعلى هذا يكون النهي إرشاديّاً فلا تصل النّوبة إلى البحث أنّ النّهي و إطلاقه يدلّ على التحريم أم لا.

و القهّار من أسمائه تعالى المختصّة به ـ سبحانه. و هو ـ سبحانه ـ قاهر و غالب على كلّ أحد في ذاته و في جميع ما يملكه. و غلبته تعالى على كلّ نفس و على ما يملكه، ليست إلاّ قهراً و غلبةً على حقّه الّذي أعطاها و ملّكها. فإذن لايكون تعالى مقهوراً و مغلوباً فيما ملّكه و أعطاه لجميع ما سواه. فهو الغالب و القاهر على حقّه و ملكه؛ إن شاء أبقاه و إن شاء سلبه و انتزعه. فلا يقاس قهره تعالى و غلبته بغلبة ما سواه. فهو الغالب و القاهر أزلاً و أبداً.

قوله تعالى: «وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ(١٠)».

الظّاهر من السّائل هو الفقير و الّذي يسأل بكفّه. و لايبعد تعميمه للسّائل عن العلم و طالبه و أرباب الحوائج الّذين يسألون حوائجهم في شؤونهم المختلفة.

و النّهر: الزجر. ذكره في القاموس. و في التبيان قال: فالانتهار هو الصّياح

في وجه السّائل الطّالب للرفد. يقال: نهره و انتهره، بمعنى واحد.

أقول: قد نهى تعالى عن زجر السّائل أو الصّياح عليه. فالظّاهر أنّ زجر الفقير و الصّياح عليه إيذاء و إهانة له. فلا يجوز ذلك عقلاً. فيكون الحكم المذكور في الآية الكريمة حكماً عقليّاً و الآية الكريمة تذكرة و إرشاداً إليه. و الكلام في عموم الحكم و تخصيصه، مثل الآية السّابقة. فلابدّ في جواب السّائل الردّ بالقول الجميل أو بذل كثير أو قليل.

قوله تعالى: «وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (١١)».

قال في مرآة الأنوار ١٢٢/ في تفسير لفظ الحديث: هو وارد في القرآن بمعناه المشهور أي ما يحدّث به و يخبر. و أمّا بمعنى الجديد ضدّ القديم ـ أي: الحادث ـ فقد ورد في القرآن بلفظة المُحدَث.

أقول: و هذا عجيب من القول. و ليت شعري إذا كانت مادّة حدث و ما يشتقّ منها بمعنى الإخبار و الخبر و ما يخبر، فكيف تكون هيئة محدث بمعنى الجديد؟! و الحقّ في المقام: إنّ لفظ الحديث و الخبر ليسا بمترادفين. و مادّة حدث و جميع ما يشتقّ منها، إنّما يستعمل في الخبر أو الواقعة بعناية كونه جديداً و بديعاً في حدّ نفسه، أو باعتبار حدوثه و تجدّده في عمود الزمان. و لايمكن إلغاء العناية المذكورة في هذه المادّة و في شيء من مشتقّاتها. فغاية الأمر أنّ الإطلاق قد يكون باعتبار ما كان أو ما سيكون.

و أمّا إطلاق الحديث على القرآن، فليس إلّا باعتبار كونه بديعاً و أمراً جديداً في حدّ نفسه لابلحاظ أنّ نزوله من حوادث الزمان. قال تعالى:

«فلعلّك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً». (الكهف/٦)

«فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين». (الطور/٣٤)

و غيرها من الآيات الّتي أطلق فيها الحديث على القرآن الكريم.

و قد عرفت أنّ وجه هذا الإطلاق بلحاظ الواقع و نفس الأمر. فإنّ

القرآن الکریم و علومه و معارفه و حقائقه، بدیع لم یوجد مثله و نظیره في العالم و لن یوجد إلی الأبد. و قد کان جدیداً في مقابل العلوم و الشرائع و المعارف الموروثة عن الأنبیاء الماضین، و في مقابل ما کان عند أهل العالم من علومهم و معارفهم و سننهم و آدابهم.

و أمّا إطلاق «مُحدَث» فباعتبار وقوعه و حدوثه في عمود الزمان، لا باعتبار ذاته و حقیقته. فلا مانع أن یقال: حدیث مُحدَث و ذکر محدث. قال تعالی:

«ما یأتیهم من ذکر من ربّهم محدث إلّا استمعوه و هم یلعبون». (الأنبیاء/۲)

فقوله تعالی: «و أمّا بنعمة ربّك فحدّث» فالظاهر أنّ المراد هو الإحداث و التجدید. أي: جدّد ذکر النّعمة و لاتغفل عنها. جدّدها و اذکرها مرّةً بعد مرّة عند نفسك سرّاً و علانیةً و في آناء لیلك و نهارك. و أمّا التحدیث إلی الناس، فیستفاد من بعض الرّوایات و إطلاق الآیة الکریمة عدم الإشکال فیه. فإذا ابتلی المؤمن بسوء القول و التّهمة فعلی المؤمن ذکر فضائله دفعاً للتّهمة و سوء القول مالم ینجرّ إلی الرّیاء و السّمعة.

في معاني الأخبار /۵۸ بإسناده عن جابر الجعفي، عن أبي‌جعفر محمّدبن علي -علیهما السّلام- قال:

خطب أمیر المؤمنین عليّ بن أبي طالب -علیه السّلام- بالکوفة بعد منصرفه من النهروان و بلغه أنّ معاویة یسبّه و یلعنه و یقتل أصحابه. فقام خطیباً فحمد اللّه و أثنی علیه و صلّی علی رسول اللّه -صلّی اللّه علیه و آله- و ذکر ما أنعم اللّه علی نبیّه و علیه. ثمّ قال:

لولا آیة في کتاب اللّه، ما ذکرت ما أنا ذاکره في مقامي هذا. یقول اللّه عزّ و جلّ: «و أمّا بنعمة ربّك فحدّث». اللّهمّ لك الحمد علی نعمك الّتي لاتحصی و فضلك الّذي لاینسی. یا أیّها الناس! إنّه بلغني ما بلغني و إنّي أراني قد اقترب أجلي. و کأنّي بکم و قد جهلتم أمري. و إنّي تارك فیکم ما ترکه رسول اللّه -صلّی اللّه علیه و آله-: کتاب اللّه و عترتي. و هي عترة

الهادي إلى النّجاة خاتم الأنبياء و سيّدالنّجباء و النّبيّ المصطفى.
يا أيّها النّاس. لعلّكم لا تسمعون قائلاً يقول مثل قولي بعدي إلاّ مفتر. أنا أخو رسول اللّه و ابن عمّه و سيف نقمته و عماد نصرته و بأسه و شدّته....
[و ذكر فيها كثيراً من محامده و فضائله.]

٩٤.

سورة الانشراح

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الحادية عشرة نزلت بعد الضّحى. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴿٣﴾ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴿٤﴾ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ﴿٧﴾ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب ﴿٨﴾

بيان:

في الوسائل ٤/٧٤٤: جعفر بن الحسن بن سعيد المحقّق الحلّي في الشرائع: روى أصحابنا أنّ الضحى و ألم نشرح سورة واحدة؛ و كذا الفيل و لإيلاف.

أقول: الأحاديث الدالّة على أنّ الضّحى و ألم نشرح سورة واحدة بعضها قاصرة الدّلالة. و لها معارض من الرّوايات أيضاً.

السّورة المباركة في تعداد نعمه تعالى و كراماته الباهرة على رسوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ في مقام التّسلية من كربه و غمّه فيما يصيبه من أعدائه، و في مقام تقويته و تثبيته في القيام بأمر الدّعوة و تحمّل مشاقّها و مكارهها. و وعد جميل منه

ـسبحانه ـ على المزيد و التوفير و تسهيل الأمور و تيسيرها له. و فيه تلويح بـإتمام النّعمة و تكميل الكرامة عليه بقوله: «و إذا فرغت فانصب» على ما سيجيء بيانه و شرحه ـإن شاء الله.

قوله تعالى: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ(١)».

أي: شرحنا لك صدرك. و التّعبير بالاستفهام عن انتفاء الشّرح بعناية أنّ المقام يقتضي أن يكون الجواب إثباتاً للشّرح. و قد اضطرب كلام المفسّرين في تفسير الشرح. من أراده فليراجعه.

و شرح الصدر في مقابل طبعه و ضيقه، عبارة عن إفاضة النّور و الهدى إلى قلب الإنسان؛ إلّا أنّ نسبة الشرح و الضّيق إلى الصدر مجاز في مجاز. فـإنّ حامل النّور و الهدى بالأصالة ليس هو الصّدر و ليست نسبة الشّرح إليه إلّا لأجل كونه محلًّا للقلب. و كذلك القلب ـأي العضو الخاصّ ـ ليس حاملاً للنّور، كي يكون الشّرح و الضيق منسوباً إليه بالحقيقة، بل بعناية ارتباطه مع الرّوح. فانبساط العلم و انقباضه، إنّما هو بالنّسبة إلى الرّوح و يسمّىٰ شرحاً و ضيقاً أيضاً. و نسبة ذلك إلى القلب ثمّ إلى الصّدر بالعناية الّتي ذكرناها.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من انبساط العلم و انقباضه المذكور في الآية، ليس إلّا في القلوب و الصّدور المتعارفة. أمّا بالنسبة إلى صدره و قلبه و روحه الشّريف، لا يقاس بقلوب النّاس المتعارفة على ما سيجيء ـإن شاء الله.

في المجمع ٥٠٨/١٠، عن ابن عبّاس قال: سئل النبيّ ـصلّى الله عليه و آله ـ فقيل: يا رسول الله أينشرح الصّدر؟ قال: نعم.

قالوا: يا رسول الله، و هل لذلك علامة يعرف بها؟ قال: نعم؛ التّجافي عن دار الغرور، و الإنابة إلى دار الخلود، و الإعداد للموت قبل نزول الموت.

أقول: الرّواية الشّريفة ليست مسوقةً لتفسير الآية و لا واردةً في شرح الانشراح المذكور فيها. و إنّما ذكر شيئًا من علامات الانشراح المتعارف للأشخاص المتعارفين و شيئاً من لوازمه و آثاره.

في نور الثقلين ٤٨٥/٤، عن روضة الواعظين:

و روي أنّ النّبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ قرأ: «أفمن شرح اللّه صدره للإسلام فهو على نور من ربّه» [الزمر/٢٢] فقال: إنّ النّور إذا وقع في القلب انفسخ [انفسح ـ ظ] له و انشرح.

قالوا: يا رسول الله، فهل لذلك علامة يعرف بها؟ قال: التّجافي عن دار الغرور، و الإنابة إلى دار الخلود، و الاستعداد للموت قبل نزول الموت.

أقول: هذا الحديث مثل سابقه في شأن الأشخاص العاديّين. و فيه شهادة على ما ذكرنا من أنّ نسبة الشرح إلى الصّدر باعتبار كونه محلًّا للقلب. ففي تعبير الآية نسبة الشّرح إلى الصدر و في تعبير الرواية نسبته إلى القلب و التعبير عن الشرح بالنّور.

قال تعالى:

«فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام و من يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيّقاً حرجاً...». (الأنعام/١٢٥)

أقول: الآية الكريمة كسابقتها واردة في مورد الأفراد العاديّين و في موارد الهدايات الابتدائيّة. و في تفسيرها ما يقرب من عشرة أحاديث قريبة المفاد ممّا ذكرنا في صدر البيان و كان التّصريح فيها أنّها في الهدايات الابتدائيّة.

فالمستفاد من هذه الرّوايات: إنّ شرح الصّدر إفاضة النور و الهدى و السكينة و الطّمأنينة إلى روح الإنسان و استضاءته بذلك. و مقابله ضيق الصّدر و طبعه. و أمّا الانشراح المذكور في هذه السّورة الكريمة و الآية المبحوثة في حقّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ الّتي في مقام تسليته و تشريفه و تكريمه، فلا يمكن تفسيرها بهذه الروايات و بالآيتين في سورة الزّمر و الأنعام، بل لا يبعد أن يكون هذا الانشراح شاملاً لشرح الصّدر بالنبوّة و الرّسالة. و قد كان ـ صلّى الله عليه و آله ـ حاملاً للرّسالة و النبوّة و مستضيئاً بنورهما و حاملاً لعرش العلم و الإيمان أي ما اختصّه الله ـ سبحانه ـ بالكرامات الخاصّة بمقام الاصطفاء.

قوله تعالى: «وَ وَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ (٢)».

الظّاهر من الوضع هو التخفيف و التسهيل و الرفع التكوينيّ، لاالرفع التّشريعيّ بحسب التّكاليف الواردة عليه.

قال في لسان العرب ٢٨٢/٥: «الوِزْر: الحِملُ الثقيل. و الوِزر: الذَّنب لثقله، و جمعها أوزار. و أوزار الحرب و غيرها: الأثقال و الآلات.» فتعين أنّ الوزر هو الأثقال و الشّدائد الّتي تصيب الإنسان و يصعب حملها و تحمّلها. و لايجوز الإهمال و التواني في القيام بحسب الوظائف الّتي تتوجّه إلى الإنسان في وجوب العمل بها شرعاً أو عقلاً. أي: خفّفنا و رفعنا عنك الشّدائد الّتي كانت عليك في طليعة دعوتك و بداية أمرك في مكابرتهم و معارضتهم لك في إبراز الدعوة و بسط الهداية.

قوله تعالى: «ٱلَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ(٣)».

الموصول و الصلة نعت للوزر. قال في القاموس ٣٦٠/٢: «الّذي أنقض ظهرك»؛ أي: أثقله حتى جعله نقضاً؛ أي: مهزولاً. أو: أثقله حتّى سمع نقيضه.... وَ تَنَقَّضَ الدَم: تَقَطَّرَ. و عِظامه: صَوَّتَت.

قال الزمخشريّ في الكشّاف ٧٧٠/٤: و الوزر الّذي أنقض ظهره أي: حمله على النقيض؛ و هو صوت الانتقاض و الانفكاك لثقله. مَثَل لما كان يثقل على رسول الله (ص) و يغمّه من فرطاته قبل النبوّة، أو من جهله بالأحكام و الشرائع، أو من تهالكه على الإسلام أو إلى العناد من قومه و تلهّفه. و وضعه عنه أن غفرله أو علّم الشّرائع.

أقول: ما ذكره الزّمخشريّ غير مستند إلى أصل مشروع و دليل معقول؛ سيّما قوله: «من فرطاته قبل النّبوّة». و كيف يجوز هذا الافتراء على من أدّبه الله ـ سبحانه ـ في مأدبة القداسه و الطّهارة و اصطنعه لنفسه في مهد التوفيق و التّسديد و الكرامة، ليجعله أميناً على أسرار شرائعه و يشرّفه و يصطفيه بأنواع من الاصطفاء؟! و أمّا الأقوال، فمضطربة غير منقّحة من حيث بيان المدّعى و تنظيم الدّليل عليه.

و ربّما يشكل بأنّ السّورة مكّيّة و نزلت بعد الضحى ـ أو أنّها و الضّحى سورة واحدة ـ و أنّها من أوائل السّور الّتي نزلت بمكّة على رسول الله ـ صلّى الله عليه

و آله ـ و لم يتحقّق بعد في وقت النزول وضع الأوزار عنه، و وضع الأوزار عنه ـ صلّى الله عليه و آله ـ بعد هجرته إلى المدينة حين قام بالسّيف و انتشر الإسلام و قوي المسلمون. و كذلك رفع ذكره و انتشار نداء فضله في العالم.

و قد أجاب الشيخ (قده) في التبيان ١٠/٣٧٣ بالالتزام بهذا الإشكال؛ حيث قال: قيل: ليس يمتنع أن يكون الله أخبره بأنّ ذلك سيكون فيما بعد ليسّره به و يسلّيه عمّا هو عليه فجاء بلفظ الماضي و أراد الاستقبال؛ كما قال: «و نادى أصحاب الجنّة أصحاب النار» [الأعراف/٤٤] و كما قال: «و نادوا يا مالك ليقض علينا ربّك». [الزخرف/٧٧]

أقول: فيه أوّلاً: فرق بين الآيات المبحوثة و بين الآيتين اللّتين استشهد بهما. فإنّ ما نحن فيه في مقام الامتنان و التّشريف بكرامات الله ـ سبحانه ـ لرسوله، منها النبوّة و شرح الصّدر و قد تحقّقت، و التشريف بأمر موعود مستقبل لم يتحقّق بصيغة الماضي أو يتحقّق بعضه و لم يتحقّق البعض الآخر ـ كما ترى ـ بخلاف الآيتين اللّتين سيقتا لأجل الوعيد و التّحذير. ضرورة أنّ الوعيد و التّحذير إنّما يكون بما يستقبل و العناية بتأكيده إنّما يكون بالماضي. و قد وقع في القرآن الكريم كثيراً بلفظ الماضي إشعاراً بالتحقّق و أنّ القيامة قد تحقّقت عليهم عداتها. فيأتي بصيغة الماضي في مورد الأمر المستقبل إعلاماً و إيذاناً بأنّه أمر محقّق الوقوع و لم يقع بعد مع التّوجّه إلى العناية الملحوظة و التوجّه إلى حسنها و موقعها في الكلام أيضاً.

و الّذي ينبغي أن يقال: إنّ ما روي عن ابن عبّاس في تاريخ نزول السّورة و أنّها من أوائل السّور الّتي نزلت عليه، ليس من المقطوع. فعلى هذا لا دليل على الالتزام بالإشكال و الجواب عنه. و الأظهر في المقام ما ذكرنا في صدر السّورة من أنّ الآيات الكريمة في مقام تعداد آلائه تعالى، تسليةً عن كربه و حزنه و تشريفاً له و تقويةً و تشويقاً و تثبيتاً في القيام بأمر الدعوة. و ظاهر أنّ هذه المواهب كانت فعليّةً متحقّقةً، إلاّ أنّ فيها وعداً للمزيد و التكثير و اليسر و التّسهيل في الأمور، و إشعاراً بأنّ هذا الأمر سيتمّ و يبلغ منتهاه و يرزقه الله الفراق منه و إنّ الله يتمّ نوره و يظهر دينه على الأديان كلّها و لو كره المشركون.

فتحصّل في المقام أنّ هذه المواهب كانت فعليّةً إلاّ أنّها لمّا تتمّ بعد و لم يفرغ من إيفاء الوظيفة.

قوله تعالى: «وَ رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ(٤)».

رفعه تعالى ذكر رسوله و صفيّه و إعلاء اسمه بالمجد و الجلالة، بما أعطاه من الكمالات و الكرامات فجعله جليلاً و نبيلاً قد علا اسمه و صوت جلاله و بمجّد فوق كلّ مجد و جلال، مع العناية البالغة به بالتحفّظ عن تقلّب الطّاعنين و تحريف المبطلين؛ كما جرت سنته في قرآنه النازل عليه. قال تعالى: «إنّا نحن نزّلنا الذّكر و إنّا له لحافظون». (الحجر/٩)

اللّهم إنّا لانقدر على إحصاء جميل ثنائك و لاعلى ذكر جميل آلائك تعالى عليه و لانبلغ مبلغ عصمته و مجده؛ غير أنّا نقول: قد أعطاه الله ـ سبحانه ـ ما لم يعط أحداً من العالمين. أعطاه هذا القرآن المبين، هدايةً للعالمين و فيه علم الأوّلين و الآخرين، فجعله تعالى له ثناءً حسناً خالداً، و ذكراً رفيعاً دائماً، و مجداً باقياً ببقاء الدّهر ببقاء علومه و معارفه و تشريعه و تقنينه و أثنى عليه في هذا القرآن. و جعل طاعته طاعته. و قرن طاعته بطاعته. و نوّه باسمه و شرّفه في خطاباته بأنواع من التّشريف و التّكريم. و جعل ميراث علمه و حكمته في عترته و ذرّيّته المصطفين يرثونه كابر بعد كابر. و هم مظاهر مجده و علاماته؛ يفسّرون علومه و يسعون في تشريح جوامعها و تبليغ بيّناتها.

قال في الكشّاف ٧٧٠/٤: فإن قلت: فأيّ فائدة في زيادة «لك» و المعنى مستقلّ بدونه؟ قلت: في زيادة «لك» ما في طريقة الإبهام و الإيضاح. كأنّه قيل: ألم نشرح لك؟! ففهم أنّ ثَمّ مشروحاً ثُمّ قيل: «صدرك» فأوضح ما علم مبهماً. و كذلك «لك ذكرك».

و خالفه في ذلك بعض المحشّين و اختار أنّ زيادة «لك» أنّ الشّرح و الرّفع إنّما هو لأجله ـ صلّى الله عليه و آله ـ لالأجل نفسه تعالى لاستغنائه في أفعاله أن يكون منتفعاً و مستفيداً من أفعاله.

أقول: لايخفى أنّ ما ذكره لايفي في المقام في دفع الإشكال شيئاً؛ لعدم سقوط

السّؤال. فـإنّه يقال: لأيّ غرض شرح الله صدره و رفع له ذكره؟ فالأولى أن يقال: إنّ زيادة «لك» في الجملتين للإبانة و الإيضاح و التصريح بالتّشريف و التّكريم.

في المجمع ٥٠٨/١٠: و في الحديث عن أبي‌سعيد الخدريّ، عن النّبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ في هذه الآية قال:

«قال لي جبرائيل: قال اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: إذا ذُكرتُ، ذُكرتَ معي.»

في نور الثقلين ٦٠٣/٥: في كتاب الاحتجاج للطبرسي: روي عن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن الحسين بن عليّ ـ عليهما السّلام ـ قال:

إنّ يهودياً من يهود الشّام و أحبارهم قال لعليّ ـ عليه السّلام ـ: هذا إدريس ـ عليه السّلام ـ أعطاه ـ عزّ و جلّ ـ مكاناً عليّاً.

قال له عليّ ـ عليه السّلام ـ: لقد كان كذلك. و محمّد ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ أعطي ما هو أفضل من هذا. إنّ اللّه ـ جلّ ثناؤه ـ قال فيه: «و رفعنا لك ذكرك» فكفى بذلك من اللّه رفعةً.

قال له اليهوديّ: فقد ألقى اللّه على موسى محبّةً منه.

قال له عليّ ـ عليه السّلام ـ: لقد كان كذلك. و قد أعطى اللّه محمّداً ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ ما هو أفضل من هذا. لقد ألقى اللّه ـ عزّ و جلّ ـ عليه محبّةً منه. فمن هذا الّذي يشركه في هذا الاسم، إذ تمّ من اللّه ـ عزّ و جلّ ـ به الشّهادة؟! فلا تتمّ الشّهادة إلّا أن يقال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه. و أشهد أنّ محمّداً رسول اللّه. ينادى على المنار (على المنابر ـ البحار). فلا يرفع صوت بذكر اللّه ـ عزّ و جلّ ـ إلّا رفع بذكر محمّد ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ معه.

أقول: ظاهر أنّ ما ذكر في الحديث من باب ذكر المصداق لا بيان تمام المراد.

قوله تعالى: «فَـإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً(٥) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً(٦)».

بيان: تكرار الجملة الثّانية بعد الأولى، فيه إشارة إلى أنّه لا عموم في قوله تعالى: «العسر» و لا إطلاق في قوله تعالى: «يسراً» في الجملة الأولى، بل اللّام في قوله

تعالى: «العسر» للجنس لا للعموم؛ أي: شيء من العسر أو نوع منه. و «يسراً» مطلق على سبيل الإطلاق البدليّ لا الشّموليّ؛ أي: شيئاً من اليسر. و هكذا الكلام بعينه في الجملة الثانية. فيندفع ما يتوهّم من التّكرار و التّأكيد في الجملتين. ضرورة أنّ توهّم التّكرار و التّأكيد متوقّف على إحراز العموم في «العسر» و الإطلاق في «يسراً» في الجملتين.

توضيح ذلك: إنّ الفاء في قوله تعالى: «فـإنّ» في الجملة الأولى تفريع ممّا تقدّم من الآيات و بيان لسنّته تعالى القيّمة الحكيمة في أنبيائه و رسله و أوليائه أن يرزقهم يسراً بعد عسر و فرجاً بعد كرب و شدّة، و هكذا مرّةً بعد مرّة في طيّ قيامهم بأمر النبوّة و الرّسالة و مجاهدتهم و بلاغهم و وفائهم بعهد الله. و قوله تعالى: «إنّ مع العسر يسراً» مسوق في بيان أنّ سنّته تعالى في شأن أنبيائه و رسله مطابقة لما مضى من سنّته تعالى القيّمة فلن تجد لسنّة الله تبديلاً. و فيه إشعار أيضاً بالوعد الجميل لرسوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ بتوفير النعمة و تكميل الكرامة و تسبيب أسباب العزّة و الغلبة إلى أن يتمّ نوره و يعلي كلمته و يجعل كلمة الّذين كفروا السّفلى.

فـإن قلت: فهل يمكن الالتزام بجريان هذه السنّة الكريمة في شأن غير الأنبياء و الرّسل من المؤمنين؟ قلت: لا. فـإنّ شمول هذه الآية الكريمة لغير الأنبياء و المرسلين متوقّف على إجراء عموم الآية و إطلاقها و شرائط شمولها لغير الأنبياء و الرسل. ضرورة أنّ العسر في غير الأنبياء يمكن أن يكون لمجازاتهم على معاصيهم؛ كما أنّ اليسر الموجود في حقّ غير الأنبياء يمكن أن يكون للاستدراج و الإملاء. لا أقول إنّ اليسر بعد العسر غير ممكن في غير الأنبياء؛ إنّما أقول إنّ رفع العسر عنهم متوقّف على شرائط من التّوبة و شرائط قبولها. في نهج البلاغة الخطبة ١٧٨. قال أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ:

«و لو أنّ النّاس حين تنزل بهم النقم و تزول عنهم النعم، فزعوا إلى ربّهم بصدق من نيّاتهم و وله من قلوبهم، لردّ عليهم كلّ شارد و أصلح لهم كلّ فاسد.»

قوله تعالى: «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ(٧) و إِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ(٨)».

بيان: قد ذكرنا و أوضحنا أنّ الآيات الكريمة في مقام التّسلية لرسول الله -صلّى الله عليه و آله- و في سياق التّشريف و التّكريم. تذكر الآية الكريمة عطاياه تعالى عليه -صلّى الله عليه و آله. و أشرنا أيضاً أنّ تلك التسلية و هذ التّشريف إنّما كان بعد تحقّق الرّسالة و النبوّة. و يقوّمه تعالى و يسدّده بذلك و بما بعده باليسر بعد العسر و باليسر عقيب العسر و بالفرج بعد الشدّة. فلا محالة يكون قوله تعالى: «فإذا فرغت» مرتبطاً بهذه الأمور و متفرّعاً من هذه الحقائق.

و قد حذف متعلّق قوله: «إذا فرغت» إشعاراً للعموم. و حيث إنّ النّصب محذوف المتعلّق مثل الفراغ فاللّفظ لايمتنع من تقدير أيّ متعلّق للفراغ و النّصب المتناسب للمورد، فلا بأس في تقدير ما هو من وظائف النبوّة و الرّسالة و ما هو من الوظائف الفرديّة -مثل العبادة و المجاهدة- في متعلّق الفراغ و النّصب، و خاصّةً في متعلّق النّصب.

و لمّا كانت الأحكام تدريجيّةً من حيث البلاغ و كلّ ما كان أثقل على النّاس و عند نفوسهم، فهو المتأخّر بلاغاً -كما هو صريح الرّوايات الواردة في ذلك الباب- و كذلك السنّة العمليّة من الله -سبحانه- و رسوله، فلا امتناع في اللّفظ أن يقال: إذا فرغت من جهاد عدوّك مثلاً و من بلاغ ما بقي من الأحكام مثلاً. و لافرق في ذلك بين قراءة «فانصب» بفتح الصّاد و كسرها. أي: أتعب نفسك أو أقم نفسك. و لاحاجة في ذلك إلى قراءة «و انصب» بكسر الصّاد. و لاوجه للنّزاع في إثبات إحدى القراءتين؛ لعدم تواتر شيء منهما.

فإن قلت: إنّ الفراغ و النصب إذ كانا محذوفي المتعلّق، هل يوجب الإجمال في الآية أم لا؟ قلت: حذف المتعلّق يفيد العموم. فالآية الكريمة ظاهرة في العموم المتناسب لهذا المورد. و الأقوال المذكورة عن المفسّرين في تعيين المتعلّق، كلّها خلاف ظاهر الآية لاينبغي أن يصغى إليها. و أمّا البيانات المختلفة عن أئمّة أهل البيت -عليهم السّلام- فالظّاهر أنّها من باب بيان المصداق لابيان تمام المراد، فهي الموافقة لظاهر الآية الكريمة. حتّى أنّ ما ورد عنهم: «فانصب عليّاً وصيّاً» يجوز أن

يكون مصداقاً. أي: تحمّل و أتعب نفسك في بلاغ خلافة عليّ و وصايته ـ صلوات الله عليه.

و هذا البيان إنّما هو أخذ بظاهر الآية و تفسير لجميع الرّوايات الواردة في المقام. و إن أبيت ذلك، فيقال: الرّوايات مخصّصة لعموم الآية. و إن أبيت إلّا إجمال الآية، فالرّوايات شارحة لإجمالها و رافعة لإبهامها. فليس شيء في هذا الباب ينافي القواعد المسلّمة في باب التفسير و الاستنباط.

و من هنا يعلم أنّ ما طعن الزّمخشريّ في الكشّاف ٧٧٢/٤ على الإماميّة حيث قال: من البدع ما روي عن بعض الرافضة أنّه قرأ «فانصب» ـ بكسر الصّاد ـ أي: فانصب عليّاً للإمامة. و لو صحّ هذا للرافضيّ، لصحّ للناصبيّ أن يقرأ هكذا و يجعله أمراً بالنّصب الّذي هو بغض عليّ و عدواته.

أقول: لم يفطن الزّمخشريّ أنّ نصب عليّ بالخلافة من أوضح مصاديق العموم في متعلّق النصب سواء كان بفتح الصّاد أو بكسرها.

في الوسائل ١٠١٥/٢، في أبواب التّعقيب عن عبدالله بن جعفر الحميريّ في قرب الإسناد، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

«كان أبي يقول في قول الله ـ تبارك و تعالى ـ: «فإذا فرغت فانصب و إلى ربّك فارغب»: فإذا قضيت الصّلاة بعد أن تسلّم و أنت جالس، فانصب في الدّعاء من أمر الدّنيا و الآخرة. فإذا فرغت من الدّعاء، فارغب إلى الله ـ عزّ و جلّ ـ أن يتقبّلها منك.»

و في المجمع ٥٠٩/١٠: «فإذا فرغت فانصب و إلى ربّك فارغب». معناه: فإذا فرغت من الصّلاة المكتوبة، فانصب إلى ربّك في الدّعاء و ارغب إليه في المسألة يعطيك. عن مجاهد و قتادة و الضحّاك و مقاتل و الكلبيّ. و هو المرويّ عن أبي جعفر و أبي عبدالله ـ عليهما السّلام ـ... و قال الصّادق ـ عليه السّلام ـ: هو الدّعاء في دبر الصّلاة و أنت جالس.

و في نور الثقلين ٥/٦٠٥: في أصول الكافي عن... عن عبدالحميدبن أبي‌الدّيلم، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- حديث طويل يقول فيه -عليه السّلام- حاكياً عن رسول الله -صلّى الله عليه و آله-:

«فاحتجّ عليهم حين أعلم بموته و نعيت إليه نفسه فقال الله -جلّ ذكره-: «فـإذا فرغت فانصب* و إلى ربّك فارغب» يقول: فـإذا فرغت فانصب عَلَمَكَ وَ أعلِن وصيّك فأعلمهم فضله علانيةً. فقال -عليه السّلام-: من كنت مولاه، فعليّ مولاه. اللّهمّ وال من والاه و عاد من عاداه -ثلاث مرّات.»

و في البرهان ٤/٤٧٥، عن محمّدبن العبّاس مسنداً عن سلمان قال: قلت لأبي‌عبدالله -عليه السّلام-... قلت: و قوله: «فإذا فرغت فانصب»؟ قال:

«إنّ الله -عزّ و جلّ- أمره بالصّلاة و الزّكاة و الصّوم و الحجّ. ثمّ أمره إذا فعل ذلك أن ينصب عليّاً وصيّاً.»

أقول: في الرّواية إشارة إلى ما ذكرنا من سنّة الله تعالى و سنّة رسوله -صلّى الله عليه و آله- في تأخير بلاغ ما كان أثقل على النّاس. و كانت الولاية من أواخر ما بلّغ رسول الله -صلّى الله عليه و آله- علانيةً. و في المقام أخبار أخرى من أرادها فليراجعها.

۹۵.

سورة التين

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السّورة السابعة و العشرون من القرآن نزلت بعد البروج. (انظر: مجمع البيان ۱۰/۵۰۴)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ﴿١﴾ وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾ وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٣﴾ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾ فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ ﴿٧﴾ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ﴿٨﴾

بيان:

قد أقسم تعالى في هذه السّورة المباركة بالتّين و الزّيتون و طور سينين و البلد و كذلك في غيرها من سور القرآن بأشياء من خلقه. فإنّ له تعالى أن يقسم بما شاء من خلقه؛ و ليس لخلقه أن يحلفوا إلاّ به.

في الوسائل ۱۶/۱۹۰: محمّدبن عليّ‌بن الحسين بإسناده عن عليّ‌بن مهزيار قال: قلت لأبي‌جعفر الثاني ـ عليه السّلام ـ: قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «و اللّيل إذا يغشى» و... و ما أشبه هذا؟ فقال:

«إنّ الله -عزّ و جلّ- يقسم من خلقه بما شاء. و ليس لخلقه أن يقسموا إلاّ به -عزّ و جلّ.»

أقول: في هذا الباب روايات أخرى قريبة المفاد ممّا ذكرنا، إلاّ أنّها ليست صريحةً في المنع و التحريم. و لهذه الرّوايات معارضة من الرّوايات أيضاً. ففي الوسائل ١٦/١٩٣، عن الكليني مسنداً عن محمّدبن يزيد الطبريّ قال: كنت قائماً على رأس الرّضا -عليه السّلام- بخراسان.... فقال:

«بلغني أنّ النّاس يقولون انّا نزعم أنّ النّاس عبيد لنا. لا و قرابتي من رسول الله -صلّى الله عليه و آله- ما قلته قطّ! و لا سمعت أحداً من آبائي قاله... و لكنّي أقول: إنّ النّاس عبيد لنا في الطّاعة، موالٍ لنا في الدّين. فليبلّغ الشّاهد الغائب.»

و يمكن أن يكون المراد من المنع في تلك الرّوايات، المنع التّكليفيّ التنزيهيّ أو الحكم الوضعيّ أي عدم ترتّب الأثر إذا حلف بغير اسم الله في مورد القسم.

قوله تعالىٰ: «وَ التِّينِ وَ الزَّيْتُونِ(١)».

التّين فاكهة معروفة تؤكل. و الزّيتون شجرة معروفة يؤخذ منه دهن الزّيت. قال تعالى:

«و جنّات من أعناب و الزّيتون و الرّمّان». (الأنعام/٩٩)

«ينبت لكم به الزّرع و الزّيتون و النّخيل و الأعناب». (النحل/١١)

و ذكر بعض المفسّرين عدّةً من خواصّها و فوائدها و منافعها. و هو خارج عن البحث التّفسيريّ. و ذكر بعضهم أنّ التّين و الزّيتون حيث إنّهما منشآن للخيرات و البركات، اختارهما لأن يحلف بها. و هو غير معلوم أيضاً. فإنّ له تعالى أن يحلف بما شاء من خلقه. و هو -سبحانه- أعلم بما يختار من خلقه لأن يحلف به. و في تفسيرهما أقوال:

الأوّل: إنّ التّين الجبل الّذي عليه دمشق. و الزّيتون الجبل الّذي عليه بيت المقدس. عن قتادة.

الثاني: هما جبلان سمّيا بها. و إنّما سمّيا بها لأنّهما ينبتان بها. عن عكرمة.
الثالث: التّين مسجد دمشق. و الزّيتون بيت المقدس. عن ابن عبّاس.
الرّابع: التّين المسجد الحرام. و الزيتون مسجد الأقصى.
أقول: هذه الأقوال لادليل عليها و لامسوّغ لتجريد اللّفظ عن معناه اللّغويّ المعهود.

قوله تعالى: «وَ طُورِ سِينِينَ (٢)».

الطّور اسم جبل. و قد تكرّر هذا اللّفظ في القرآن. و هو الجبل الّذي كلّم الله فيه موسى بن عمران و قرّبه و ناداه و ناجاه.

و «سينين» الظّاهر أنّه اسم للوادي الّذي فيه جبل طور. قال في القاموس ٨٢/٢: و الطور: الجبل و فناء الدار. و جبل قرب أيْلَة يضاف إلى سيناء و سينين و جبل بالشّام.

أقول لايبعد أيضاً إطلاق الوادي الّذي فيه الجبل على الجبل.
قال تعالى: «فاخلع نعليك إنّك بالوادي المقدّس طوى». (طه/١٢)

قوله تعالى: «وَ الْبَلَدِ الأَمِينِ (٣)».

البلد مكّة و ما حولها، باعتبار الأمنيّة الّتي جعلت لها و لحولها إعظاماً للبيت. و لايبعد أن يقال: إنّ الأمين بمعنى المأمون فيه. و كلّ من ورد مكّة و حولها مأمون بالأمر التّشريعيّ. قال تعالى:

«و إذ جعلنا البيت مثابةً للنّاس و أمناً». (البقرة/١٢٥)
«فيه آيات بيّنات مقام إبراهيم و من دخله كان آمناً». (آل عمران/٩٧)
«و إذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا البلد آمناً». (إبراهيم/٣٥)
«أو لم يروا أنّا جعلنا حرماً آمناً و يتخطّف النّاس من حولهم». (العنكبوت/٦٧)
«أو لم نمكّن لهم حرماً آمناً يجبي إليه ثمرات كلّ شيء». (القصص/٥٧)
«... ربّ هذا البيت * الّذي أطعمهم من جوع و آمنهم من خوف». (الإيلاف/٣و٤)

و قيل: المراد من الأمين المأمون مثل الإنسان الّذي يؤدّي ما ائتمن عليه و يحفظه كما ينبغي من تجاوز غيره و خيانة نفسه تشبيهاً بالإنسان الأمين. و التّحقيق ما ذكرناه من دون التّأويل و التّشبيه.

قوله تعالى: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ(٤)».

جواب للقسم. و الإتيان باللّام و قد لتحقيق مورد القسم و تثبيته. و قد ذكر الزمخشريّ ما ملخّصه: إنّ في القسم عنايةً بتعظيم ما يقسم به بلحاظ ما فيها من الخيرات و البركات.

أقول: قد عرفت ما فيه من الخدشة من رواية أهل البيت -عليهم السّلام- أنّ له تعالى أن يقسم بما شاء من خلقه و ليس لخلقه أن يقسموا إلاّ به تعالى.

و في المقام ما يدلّ على عنايته تعالى باصطفاء الإنسان بالتّقويم الأحسن. قال في القاموس ١٧٠/٢: قام الأمر: اعتدل و استقام.

و لا ريب أنّ في الآية الكريمة دلالةً و تصريحاً بأنّ التّعديل و التّقويم الّذي اختاره تعالى للإنسان أحسن من التّعديل و التّقويم الّذي لغير الإنسان من خلقه تعالى؛ إلاّ أنّ هذا التّفصيل لا دلالة فيه على أنّ غير الإنسان لا تعديل و لا تقويم في خلقه، بل لكلّ واحد من خلقه تعالى ضروباً من الحكمة و المصلحة الّتي روعيت في خلقه و إيجاده. بل المراد في الآية الكريمة أنّ للإنسان في هذا التّعديل الحظّ الأعلى و النّصيب الأكمل من حيث تعديله الحسّيّ و المعنويّ من العقل و المعرفة و غير ذلك من الكمالات. بل يمكن أن يقال: إنّ انتصاب قامته و تحسين تركيب خلقه من جملة هذا التّعديل و التّقويم. قال تعالى:

«و لقد كرّمنا بني آدم و حملناهم في البرّ و البحر و رزقناهم من الطّيّبات و فضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً». (الإسراء/٧٠)

و في نهج البلاغة في الخطبة الأولى في بيان خلقة آدم، قال -عليه السّلام-:

«... و نفخ فيها من روحه فمثلت إنساناً ذا أذهان يجيلها و فِكَر يتصرّف بها و جوارح يختدمها و أدوات يقلّبها و معرفة يفرق بها بين الحقّ

و الباطل و الأذواق و المشامّ و الألوان و الأجناس....»

و في تفسير العيّاشيّ ٢/٣٠٢، عن جابر، عن أبي‌جعفر ـ عليه السّلام ـ في قوله تعالى: «و فضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً» (الإسراء/٧٠) قال:

«خلق كلّ شيء منكبّاً غير الإنسان خلق منتصباً.»

فتحصل ممّا ذكرنا و ممّا يستفاد من الرّوايات، سيّما ما أفاده ـ صلوات الله عليه ـ في الخطبة المباركة، أنّ الله ـ تعالى ـ قوّم الإنسان وعدّله في أحسن تقويم وتعديل بدناً و روحاً، من جهة الأعضاء و العقل و المعرفة و الفكر، و أعطاه قدرة التّسخير في هذا العالم، فمكّنه و يسّر له التصرّف في هذا العالم في تأمين جميع ما يحتاج إليه في سعادة حياته المادّيّة و كذلك مكّنه و جهّزه في تحصيل السعادة المعنويّة في النّشأة الباقية أيضاً. فتبارك الله أحسن الخالقين.

و الأسف أنّ هذا الإنسان العنود، لم يشكر الله ـ سبحانه ـ على هذه المواهب الجليلة و النّعم الهنيئة، فعصى الله ـ سبحانه ـ و صرف ما هيّأه الله ـ تبارك و تعالى ـ لسعادته و كرامته، في سبيل شقاوته و نقمته. فاستبدل الشّكر بالكفران و التّسليم بالطّغيان. فاستحقّ من ربّه الهوان و الخذلان، فصار من أهون الهالكين عليه تعالى. فسقط من أوج العزّة و الكمال إلى حضيض الذّلّة و البوار.

قوله تعالى: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥)».

الظّاهر أنّ المراد من أسفل هو الذّلّة و الهوان. قال تعالى:

«ربّنا أرنا اللّذين أضلّانا من الجنّ و الإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين». (فصّلت/٢٩)

«فأرادوا به كيداً فجعلناهم الأسفلين». (الصّافّات/٩٨)

«و جعل كلمة الّذين كفروا السّفلى و كلمة الله هي العليا». (التوبة/٤٠)

فعلى ذلك يكون المعنى: إنّا رددناه إلى منزلة أهون ممن هانوا عليه تعالى و أذلّ ممن أذلّهم الله ـ سبحانه ـ في الدّنيا و الآخرة، لسقوطهم عن عين عنايته و كرامته تعالى. فعليه يكون المراد من «أسفل» الأسفل المعنويّ.

و يمكن أن يكون المراد من «أسفل» الأسفل المكاني. فالمعنى: رددناه و جعلناه أسفل مَن سفل في النّار باعتبار دركات النار و طبقاتها، أو بلحاظ أنّه أهون و أرذل مَن سفل في النّار.

و على كلا الوجهين لابدّ من تخصيص الآية بطائفة خاصّة من الكفّار. فإنّ الكفّار أسفل و أهون من فسّاق المسلمين، و هؤلاء الكفّار الّذين ذكرهم الله ـسبحانهـ في هذه الآية أهون من الجميع. و هم الجبابرة و رؤوس الضّلال.

و قيل: إنّ المراد من الأسفل سقوطه عن الشباب و نشاطه إلى الهرم و ضعفه فيصير خريفاً يكون أسفل من الضّعفاء و الزَّمْنىٰ و الشيخ الكبير.

و فيه أنّ الآية في مقام الامتنان على الإنسان و أنّ خلقته على أحسن تقويم. و هذه الآية بقرينة الآية التالية في مقام عدله تعالى و انتقامه على من كفر بهذه النعمة الكبيرة. و أمّا نكوس الإنسان في العمر و ردّه إلى أرذل العمر حتّى يبلغ دون مرتبة الشيخ الكبير و الضّعفاء، فهذه سنّته تعالى العامّة ليس فيها إعمال سطوة و غضب.

فتحصّل في المقام أنّ المراد في الآية بحسب الظّاهر أهون من هانوا على الله ـسبحانهـ و أذلّ من أذلّه الله، أو أسفل من سفل في النّار من حيث طبقاتها. و الأشبه بقرينة قوله تعالى: «ثمّ رددناه» هو الوجه الأوّل.

قوله تعالى: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ(٦)».

الظّاهر أنّه استثنى ـسبحانهـ أهل الايمان و الصّلاح عن حكم الّذين في الآية السّابقة أعني السّقوط و الانحطاط إلى مرتبة من هو أسفل من كلّ سافل على ما قدّمنا من التّفصيل. و صرّح تعالى بأنّ المؤمنين الصّالحين عنه مبعدون و لهم أجر غير ممنون.

و اختلف في تفسير «غير ممنون». فقيل: إنّه غير منقوص. و قيل: إنّه غير مقطوع. عن أبي‌مسلم. و قيل: غير محسوب. و الحقّ في المقام ما قاله مولانا زين العابدين عليّ‌بن الحسين ـعليهما السّلامـ في الدّعاء الثالث عشر من الصّحيفة، قال ـعليه السلامـ:

«يا من لا يبيع نعمه بالأثمان، و يا من لا يكدّر عطاياه بالامتنان....»

فصرّح ـ عليه السّلام ـ بأنّ عطاياه لا تكدّر بالامتنان. أي: لا امتنان في عطائه أصلاً، لأنّ فيها امتناناً يؤثر فيه تكدّر العطيّة.

قال السيّد (قده) في رياض السّالكين /١٦٩:.... الامتنان بالمعنى المذكور رذيلة ناشئة عن دناءة النّفس و صغر الهمّة و إستعظام النّعمة و الإحسان. كان تعالى منزّهاً عن الامتنان. لأنّ كلّ نعمة من نعمه تعالى و إن عظمت، و كلّ عطيّة من عطاياه و إن جلّت بالنسبة إلى العبد المعطى و المنعم عليه، فهي حقيره بالنّسبة إلى عظمته ـ جلّت قدرته ـ و شأنه تعالى أجلّ من أن يكون لها عنده موقع فيمنّ بها و يفسدها على من أعطاه و أنعم عليه.

أقول: عبارة الدّعاء صريحة في تنزيه تعالى من مبادلة نعمه بالأثمان و عن تكدير عطاياه بالامتنان. فلا يصحّ أن يقال: إنّ المنّ بالعطاء أو بعد العطاء إنّما يعدّ رذيلةً إذا كان العطاء من مخلوق إلى مخلوق مثله. و أمّا إذا كان منه تعالى، فحيث إنّه لا يقاس بالنّاس، فالامتنان بالنّعم منه تعالى مدح له ـ سبحانه ـ كما أنّه من غيره قدح و رذيلة.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّ قوله تعالى: «فلهم أجر غير ممنون» في مقام تشريف الأجر و بيان صفته و أنّ هذا الأجر غير مشوب بشيء ممّا يكدّره بالمنّ و غيره. و الآية الكريمة مثل عبارة الدّعاء، فيها دلالة أيضاً على أنّ ما يليق به تعالى من التفضّل بالأجر على الإيمان و الصّالحات لا يشوب بشيء من الامتنان، بل هي هنيئة صافية من كلّ تكدير. قال تعالى:

«الّذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثمّ لا يتبعون ما أنفقوا منّاً و لا أذًى لهم أجرهم عند ربّهم». (البقرة/٢٦٢)

قال في المجمع ٣٧٤/٢ في تفسير الآية: المنّ هو ذكر ما ينغص المعروف؛ كقول القائل: أحسنت إلى فلان و أنعشته و نحو ذلك. و أصل المنّ القطع.

و هناك وجه آخر و هو أنّ الاستثناء منقطع و المستثنى منه الشّيخ و الصّبيان و الزّمنى. و هذا ضعيف؛ لضعف هذا القول و سقوطه من أصله.

قوله تعالى: «فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ (٧)».

قال الزّمخشريّ في الكشّاف ٧٧٤/٤: فـإن قلت: «فما يكذّبك» مَن المخاطب به؟ قلت: هو خطاب للإنسان على طريقة الالتفات. أي: فما يجعلك كاذباً بسبب الدّين و إنكاره بعد هذا الدّليل. يعني أنّك تكذب إذا كذّبت بالجزاء. لأن كلّ مكذّب بالحقّ فهو كاذب.

أقول: هذا الوجه مع إجمال ما فيه من التكلّفات، لا يرجع إلى محصول. و الظّاهر أنّه خطاب لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ بأنّه ـ سبحانه ـ أقام الحجج و أزاح العلل بالبيان و ما أبقى للكفور مجالاً و لا عذراً لإنكاره و كفرانه و قال: «فما يكذّبك». الظّاهر أنّ «ما» بمعنى من. أي: من الّذي يكذّبك بتكذيبه الّدين الّذي دعوت إليه؟!

قال الرازيّ في تفسيره ١٢/٣٢: الثاني و هو اختيار الفرّاء أنّه خطاب مع محمّد(ص) و المعني: فمن يكذّبك يا أيها الرسول بعد ظهور هذه الدلائل بالدّين؟!

و الدّين هو تمام ما جاء به ـ صلّى الله عليه و آله. و لا وجه لتفسيره بالجزاء. و قد استقصينا الكلام في ذلك و في قوله تعالى: «إنّ الدّين عندالله الإسلام». (آل‌عمران/١٩) و هو المنصرف إليه في الكتاب و السنّة عند إطلاق هذا اللّفظ.

قوله تعالى: «أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الْحاكِمِينَ (٨)».

تسلية له ـ صلّى الله عليه و آله ـ أي: لا تحزن على ما يصيبك من تكذيبهم و لجاجهم. أليس المصير و المنقلب إلى الله؟! فنعم الحكم الله ـ سبحانه ـ و هو أحكم الحاكمين. و فيه وعيد و تهديد للكفور و المعاند. و الاستفهام تقريريّ و الجواب مثبت.

فـفي نور الثقلين ٦٠٨/٥: في كتاب الخصال فيما علّم أميرالمؤمنين أصحابه من الأربعمائة باب ما يصلح للمسلم في دينه و دنياه:

«إذا قرأتم و التّين، فقولوا في آخره: و نحن على ذلك من الشّاهدين.»

و في هذا المعنى روايات أخرى. من أرادها فليراجعها. و الحمد لله وحده.

٩٦.

سورة العلق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ﴿٦﴾ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ ﴿٧﴾ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ ﴿٨﴾ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ ﴿٩﴾ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ ﴿١٠﴾ أَرَأَيْتَ إِن كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ ﴿١١﴾ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىٰ ﴿١٢﴾ أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٣﴾ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾ كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ﴿١٥﴾ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ﴿١٦﴾ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ﴿١٧﴾ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ ﴿١٨﴾ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب ۩ ﴿١٩﴾

بيان:

في رواية عن ابن‌عبّاس قال: إنّ أوّل ما أنزل بمكّة «اقرأ باسم ربّك»؛ ثمّ ن و القلم؛ ثمّ المزّمّل؛ ثمّ المدّثّر... (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

و في نور الثقلين ٥/٦٠٩: في عيون الأخبار بإسناده إلى الحسين‌بن خالد قال: قال الرضا ـ عليه السّلام ـ:

سمعت أبي يحدّث عن أبيه -عليه السّلام- أنّ أوّل سورة نزلت: «بسم اللّه الرحمن الرحيم، اقرأ باسم ربّك» و آخر سورة نزلت: «إذ جاء نصر اللّه».

و فيه أيضاً، عن الكافي بإسناده عن عليّ بن السريّ، عن أبي عبداللّه -عليه السّلام- قال:

أوّل ما نزل على رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله-: «بسم اللّه الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربّك» و آخره: «إذا جاء نصر اللّه».

و فيه أيضاً، مسنداً عن عبداللّه بن كيسان، عن أبي جعفر -عليه السّلام-:

نزل جبرئيل على محمّد -صلّى اللّه عليه و آله- فقال: يا محمّد، اقرأ. قال: و ما أقرأ؟ قال: «اقرأ باسم ربّك الّذي خلق».

أقول: في هذا الحديث إشعار بأنّ القضيّة كانت في بدء أمره و كانت عند أوّل قراءة القرآن. قال المسعوديّ في مروج الذّهب ٢٨٢/٢ في ذكر مبعثه -صلّى اللّه عليه و آله-: و أوّل ما نزل عليه من القرآن: «اقرأ باسم ربّك الّذي خلق»... و خاطبه بالرّسالة في يوم الاثنين. و ذلك بحراء. و هو أوّل موضع نزل فيه القرآن و خاطبه بأوّل السّورة إلى قوله تعالى: «علّم الإنسان ما لم يعلم».

و قد ورد عن أمير المؤمنين -عليه السّلام- أنّ الفاتحة أوّل سورة نزلت على رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله- كما في البحار ٢٦٦/٤ في خطبة لعليّ -عليه السّلام- مسنداً عن التّوحيد قال:

.... ثمّ إنّ اللّه -و له الحمد- افتتح الكتاب بالحمد لنفسه. و ختم أمر الدّنيا و مجيء الآخرة بالحمد لنفسه فقال: «و قضي بينهم بالحقّ و قيل الحمد للّه ربّ العالمين».

أقول: تشكل معارضة ما في الخطبة الكريمة بما تقدّم من الرّوايات من أنّ سورة العلق أوّل سورة نزلت على رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله- لكثرتها و صراحتها، بخلاف الخطبة المباركة، فإنّها ليست بهذه المكانة من التّصريح. فالمتعيّن

الأخذ بالرّوايات المتقدّمة و تأييدها بما تقدّم من التاريخ في كتاب مروج الذهب.

و هناك روايات عامّيّة في شأن نزول جبرئيل -عليه السّلام- و وحشته -صلّى الله عليه و آله- عنه حتى استوضح ذلك عن ورقة بن نوفل، و ما أشبه ذلك من الأوهام الباطلة، أعرضنا عن إيرادها في المقام. و الحقّ في هذا الباب ما هو المسلّم بحسب الرّوايات الكثيرة عن أئمّة أهل البيت -عليهم السّلام- من أنّ الله -سبحانه- ما أكرم أحداً من عباده بالرّسالة و النبوّة، إلاّ و أيّده قبل مرتبة الرسالة و النبوّة أو مقارناً لهما بروح القدس؛ و هو العلم المصون المعصوم بذاته. فيتلقّى الرّسول و النبيّ الرّسالة و النبوّة بهذا العلم المعصوم. و يتحمّله و يحفظه و يبلّغه بهذا العلم القدسيّ. و يعرف جبرائيل بعينه بالبداهة؛ و النبوّة و الرّسالة أيضاً بالبداهة. و كان -صلّى الله عليه و آله- على سكينة من ربّه و عليه جمال العلم و بهاؤه و مكانته و عصمته و قداسته. و كان جبرائيل يستأذن عليه و يقعد بين يديه قعدة العبد. و قد بسطنا الكلام في ذلك بعد تفسير سورة النّبأ في رسالتنا «الرّوح في القرآن» في الآية الأولى.

قوله تعالى: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ».

بيان: قال في القاموس ٣٤٦/٤: اسم الشيء -بالكسر و الضمّ- وسمه و سماه -مثلّثين-: علامته. و قال في مرآة الأنوار ١٩١/: الأسماء.... و أصله من السّمة و هي العلامة.

و لا دليل على ما قيل إنّه مأخوذ من السّموّ بعناية الارتفاع.

وجنح في المجمع ٥١٣/١٠ إلى ما خلاصته أنّ الباء زائدة و التقدير: اقرأ اسم ربّك. و قراءة اسم الربّ ذِكره -سبحانه- بأسمائه الحسنى و دعاؤه بها. فإنّ تعظيم المسمّى بعنوان الذكر، ليس إلاّ بتعظيم الذّكر و تشريفه و تكريمه. و هذا مثل «سبّح اسم ربّك». فرجع المعنى إلى أنّ الآية المباركة أمر بالذّكر و التسبيح و التقديس.

أقول: لا يبعد أن يقال: إنّ الباء للتعدية و متعلّقة بمحذوف. أي: اقرأ مبتدئاً باسم ربّك. و معنى الابتداء بالاسم، أي بعنوان الموضوعيّة بالاسم لا بغيره. و الابتداء

بالاسم بعنوان الموضوعيّة و بعنوان أنّه اسم الله، تعظيم و تكريم للاسم و هو بعينه تعظيم و تشريف للمسمّى ـ جلّ اسمه. فعليه يكون المقروء هو اسم الربّ.

و قد تقدّم معنى الرّبّ في تفسير الفاتحة و سيجيء أيضاً في سورة الناس.

قوله تعالى: «ٱلَّذي خَلَقَ(١)»؛ أي: خلق ما خلق.

تمجيد من الله ـ سبحانه ـ على نفسه بأنه خالق الخلق أجمعين. فإنّ حذف المتعلّق فيه دلالة ظاهرة على العموم.

قوله تعالى: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ(٢)».

بيان: قال السيّد في رياض السّالكين/٣٥٤ دعاء ٣٢ في تفسير قوله ـ عليه السّلام ـ: «نطفةً ثمّ علقةً...»: قال الشيخ الرئيس في القانون: العلقة القطعة الجامدة من الدّم. قال الأزهريّ: العلقة: الدّم الجامد الغليظ.... و كلّ دم غليظ علق و قال الماورديّ في تفسيره العلقة: قطعة من دم رطب. سمّيت بذلك لأنّها تعلق لرطوبتها بما تمرّ عليه. فإذا جفّت لم تكن علقةً... «و قيل: هو ما اشتدّت حمرته. و القطعة منه علقة.

أقول: تخصيصه تعالى الإنسان بالخلق من علق بعد ذكره في عموم خلقه، للعناية الخاصّة بخلقه من علق. فالآية الأولى تمجيده تعالى نفسه بخلق ما خلق، و في الآية الثانية بخلق الإنسان من علق بعد طيّ عدّة من المراتب السابقة على كونه علقةً. فليس هذا من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ؛ بل هذا ذكر مرتبة في مراتب خلقة الإنسان. فالمرتبة الأولى خلقة الإنسان من التراب. قال تعالى:

«و من آياته أن خلقكم من تراب». (الرّوم/٢٠)

و قال تعالى:

«ألم نخلقكم من ماء مهين». (المرسلات/٢٠)

و لاينبغي توهّم الاختلاف بين هذه الآيات. فإنّها طوليّة و خلق بعد خلق؛ إلّا أنّ ذكر بعضها في مورد و بعضها في مورد آخر، لعناية خاصّة بشأن هذا المورد.

فعلى عهدة المفسّر الباحث بيان هذه العناية و تفسيرها.

و لعلّ العناية في الآية المبحوثة، مقايسة هذه المرتبة من خلق الإنسان بالّذي ينتهي إليه عاقبة أمره. و قد كان ذرّاً قبل النّسل، فأجراه و أسكنه تعالى في الأصلاب. فلم يزل ظاعناً من صلب إلى رحم في تقادم من الأيّام الماضية و القرون الخالية، حتّى ابتدأ تعالى خلقه من التّراب، إلى أن خلقه من ماء مهين و من منيّ يمنى و استحال إلى قطعة دم جامد.

فانظر و اعتبر أنّ هذه المادّة المهينة كيف سارت و مرّت من أهون المنازل و أخسها إلى أن صارت مضغةً و جعلها تعالى بشراً و أخرجه إلى الدّنيا تامّاً سويّاً. فإذا وقع في صراط العبوديّة و شملته العناية الإلهيّة، فيبلغ أعلى مدارج الكمال، حاملاً للعلوم الإلهيّة و الحقائق و المعارف و عاملاً بالفنون و الصّنائع؛ حتّى يبعث الله منهم نبيّاً و رسولاً و هادياً. فلم يزل يزداد رفعةً و كمالاً و يكون محلّاً و موقعاً للفيض الإلهيّ إلى الأبد، مع التحفّظ بأصله و كونه إنساناً ترابيّاً. فسبحانه من إله ما أعجبه و ما أعجب صنعه!

فتحصّل في المقام أنّ هذه الآية تمجيد آخر لله ـ سبحانه ـ بالنعت المذكور فيها.

قوله تعالى: «اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣)».

بيان: قد أمر الله ـ سبحانه ـ رسوله وصفيّه بالقراءة ثانيةً. فقيل: إنّ القراءة الأولى لنفسه، و الثّانية لبلاغه. و قيل: إنّ الثّانية للتأكيد. و فيه أنّ القضيّة ليست قضيّةً شخصيّةً، بل هي حقيقيّة عامّة له ـ صلّى الله عليه و آله ـ و لغيره بوساطته أيضاً.

و الّذي ينبغي أن يقال: إنّ متعلّق «اقرأ» في الآية الأولى هو الاسم و الغرض فيها تمجيد الذّات الإلهيّة بالخالقيّة و بالنعوت الأخرى. و المتعلّق في الثانية الأعمّ من الاسم و غيره. فلا وجه لتوهّم التكرار و أصلاً كي يحتاج في جوابه إلى القول بالتّأكيد و غيره.

و قوله تعالى: «الأكرم»؛ أي: الأعظم كرماً من أن يبلغ كرمه كرم كريم كما

صرّح بذلك في المجمع و التبيان. فإنّ صيغة أفعل إذا نسبت إليه تعالى، يتجرّد و ينسلخ عن معنى التّفاضل. إذ ليس في عرض ذاته تعالى و في مرتبته شيء يساويه، و لا في مقابل نعته نعت أحد يدانيه، كي يكون تعالى أكمل منه في ذاته و في نعوته. فلا محصّل لتوهّم التفاضل بينه تعالى و بين خلقه.

قوله تعالى: «اَلَّذي عَلَّمَ بِالْقَلَمْ (٤)».

أي: علّم الإنسان الكتابة بالقلم. فقد حذف كلا مفعولي «علّم» و يكون الجارّ متعلّقاً بالكتابة أو الخطّ.

هذا كلّه إن كان المراد من القلم هو القلم المتعارف المعهود. و لو كان المراد منه الكناية عن حقيقة القلم الغائبة عن حواسّنا و أفهامنا كما في قوله تعالى: «ن و القلم و ما يسطرون» (القلم/١) و كما هو كذلك في قوله تعالى: «في لوح محفوظ» (البروج/٢٢)، «و كتاب مسطور في رقّ منشور» (الطور/٢ و ٣) و أمثالها، فسبيل التّفسير فيها غير الّذي ذكروه في المقام. و ليس في ظاهر الآية ما يدفع هذا الاحتمال. و لا شاهد صادق على أنّ المراد هو القلم المتعارف. و لا يخلو حذف كلا مفعولي «علّم» من الإشعار بأنّ متعلّق التّعليم هو العموم. و إنّما يكون تعليم كلّ شيء بحسبه. و الله العالم.

و لعلّ العناية في إفراد تعليم الكتابة بخصوصه، لأهمّيّته. فإنّه ركن أصيل في مدنيّة النوع الإنساني و رقيّه إلى الفضائل المعنويّة و المادّيّة.

قوله تعالى: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)».

الظاهر أنّ الآية الكريمة مسوقة لبيان النّعمة العظمى لهذا الإنسان و هدايته إلى ما لم يعلم ممّا يحتاج إليه في حوائجه و يضطرّ إليه في نظام حياته و معاشه.

فالتّعليم بالقلم و تعليم ما لا يعلمه الإنسان، فعل من أفعاله تعالى و سنّة كريمة حسنة من سننه الباهرة العجيبة قد مجّد به نفسه. و من حيث إنّه آية حادثة جديدة معلوم الحدوث، يستدلّ بها على وجوده تعالى و على شيء من نعوته و كمالاته؛ مثل خالقيّته و أنّه منبع الكرامة لا يقاس كرمه بكرم كريم سواه. فهذا الشّعور و العلم

المفاض على الإنسان من حيث إنّه موجود نوريّ عينيّ خارجيّ يتقلّب الإنسان في هذا النّور و يستضيء به، من أكبر آياته تعالى في مرحلة الاستدلال به عليه تعالى، سيّما في مختلف حالات الإنسان و تقلّباته. فيجده تارةً و يفقده أخرى في نومه و يقظته و سهوه و غفلاته و شبابه و كبره. قال تعالى:

«و من نعمّره ننكّسه في الخلق أفلا يعقلون». (يس/٦٨)

«و منكم من يردّ إلى أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئاً». (النحل/٧٠)

و من نال العلم في مرتبة، يرى و يعرف بالعلم أنّه متأبٍّ عن المعلوميّة و المعقوليّة و المفهوميّة و أنّ كلّ ما يعقل و يفهم إنّما يفهم به؛ و يرى أنّ كلّ ما يعرف و يعلم، مباين مع العلم بالمعلوميّة فيه و عدم المعلوميّة فيه. أي: استحال أن يكون العلم معلوماً. فإنّ حقيقة ذاته عين الظّهور. فما أجهل من زعم أنّه من سنخ الأمور المادّيّة و أنّه ذاتي للإنسان! كيف؟! فإنّ العلم يفاض من الله ـ سبحانه ـ على الإنسان فيعلم، و يقبض عنه فيجهل. و ما أغفل من توهّم أنّ العلم متّحد مع المعلوم. فإنّ العالم أي الأنيّة المظلمة الّتي تجد العلم، ترى أنّها معلومة بالعلم و كذلك غيرها من المعلومات.

و المصداق الواضح لهذا العلم هو العلوم الحقيقيّة النوريّة الضّروريّة الفطريّة تفاض على الإنسان من غير اختياره و تقبض عنه من غير اختياره. و لا يبعد شموله للعلوم العاديّة الّتي بها نظام العالم و هي معلومات بالحقيقة، مثل القطع و الفنون و الصّنائع و أمثالها، الّتي يمكن أن تتخلّف عن الواقع أحياناً. و هذه المعلومات و إن كانت تسمّى علماً عرفاً، إلّا أنّها معلومات بالعلم الحقيقيّ. و لا يبعد أن تكون جميعها مورداً للامتنان و من آثار كرم ربّنا الأكرم الّذي علّمنا ما لا نعلم. فسبحانه من إله ما أكرمه!

قوله تعالى: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَىٰ (٦)».

بيان: قيل: «كلّا» ردع و منع للتّذكير و التّنبيه على خطأ الإنسان الّذي طغى. و فيه أنّ كلّا بمعنى الرّدع فيما يكون قبلها عمل أو قول منكر و تكون كلّا

ردعاً و إنكاراً عليه؛ و ليس في المقام قبل كلّا شيء منكر كي تكون كلّا ردعاً عليه. و فسّروه بعضهم بقوله حقّاً. و جعل في المجمع ذلك قولاً. و الظّاهر أنّ كلّا بمعنى حقّاً في مورد كان لتحقيق الكلام و تثبيت موقعه و تحكيمه. و لايبعد أن يقال: إنّ كلّا في المقام بمعنى ألا الاستفتاحيّة و استعمل في مورده.

قوله تعالى: «ليطغى». قال في القاموس ٣٥٨/٤: طغي -كرضي- طغياً و طغياناً- بالكسر و الضمّ-: جاوز القدر و ارتفع و غلا في الكفر و أسرف في المعاصي و الظّلم.

قوله تعالى: «أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَىٰ (٧)».

التعبير بالرّؤية في مورد الزّعم الباطل، لشدّة شهواته لأمنيّاته الكاذبة و جهله الصّريح بمقامه و موقعه. فكأنّه قطع باستغنائه عن ربّه و استقلاله في مملوكاته الّتي هي ملك خالص لله -سبحانه- من شعوره و حياته و استطاعته و غيرها من النّعم الّتي لاتحصى. و كفاه بذلك جهلاً و حمقاً. فالاستغناء خروج عن عبوديّة الربّ تعالى و تجاوز عن حدودها و شرك بالله -سبحانه- إذ زعم نفسه مالكاً من دون الله. فإنّ التّوحيد هو إخلاص المواهب كلّها لله. و الطّغيان المترتّب على الاستغناء جناية أخرى نشأت من الاستغناء.

و السّين في قوله: «استغنى» ليس للطّلب، بل هو من قبيل استكبر؛ أي: تكبّر. أي: رأى و زعم نفسه غنيّاً.

قوله تعالى: «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجعَىٰ (٨)»؛ أي: الرّجوع.

و الله -سبحانه- هو المرجع لكلّ أحد. و هو الحاكم في شؤونهم و أعمالهم.

و في هذا تهديد و تحذير للطّاغي. و في إضافة الربّ إلى ضمير الخطاب و مخاطبة الله -سبحانه- لرسوله -صلّى الله عليه و آله- تشريف و تأييد و تسلية له على ما يصيبه من المكاره الّتي تصيبه في سبيل دعوته، و إشعار بالوعد له -صلّى الله عليه و آله- بالانتقام من أعدائه.

قوله تعالى: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ (٩) عَبْداً إِذَا صَلَّىٰ (١٠) أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ

عَلَى الْهُدَىٰ (١١) أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىٰ (١٢)».

قيل: الآيا ت نازلة في شأن الرّسول -صلّى الله عليه و آله. و هو العبد المصلّي. و المانع من الصّلاة و الّذي ينهى عنها، هو أبوجهل المخزومي.

خاطب الله -سبحانه- رسوله وصفيّه -صلّى الله عليه و آله- على سبيل الاستفهام مع التعجّب، إبرازاً لعطفه و حنانه عليه. و فيه تقرير ما يفعله من الصّلاة و إعلام لرضائه، و توبيخ و تهديد على من منع من صلاته و أنكر عليه.

و كذلك قوله تعالى: «أرأيت إن كان على الهدى، أو أمر بالتقوى». أي: إنّ العبد المصلّي كان على هداية من ربّه في صلاته. لأنّ هذه الصّلاة بتشريعه تعالى و أمره. و هي آية للعبوديّة و أداء وظيفة من وظائفها. و هي تسبيح و تمجيد و تكبير و تهليل و قرآن و مسألة.

و لا بأس بالأخذ بالعموم في قوله تعالى: «على الهدى». أي: هو على هداية من الله في عموم شؤونه. و عليه جنّة عاصمة من الله لا سبيل عليه من الشّيطان و جنوده، فلا يضلّ و لا يخطئ.

و قيل: إنّ الخطاب لرسوله بقوله تعالى: «أرأيت» تكرار جيء به تأكيداً للأوّل. و هو عجيب من القول. فإنّ مفعول «أرأيت» في الخطاب الأوّل، هو المانع من الصّلاة و الّذي ينهى عنها. و الغرض في الآية التعريض به و التوبيخ له. و المفعول في الخطاب الثاني، هو العبد المصلّي. و الغرض من الآية بيان أنّه على هداية من الله و رشد و نصيحة و صلاح و سداد.

و قد زعم في الكشّاف أنّ اسم «كان» و فاعل «أمر» في قوله تعالى: «إن كان على الهدى، أو أمر بالتقوى» هو الّذي ينهى عن الصّلاة.

و أعجب من ذلك ما ذكره الشّيخ (قده) في تبيانه ٣٨١/١٠ قال: لمّا قال للنبيّ -صلّى الله عليه و آله-: «أرأيت الّذي ينهى عبداً إذا صلّى»، بيّن ما ينبغي أن يقال له. فإنّه يقال له: أرأيت إن كان هذا الّذي صلّى على الهدى و الطّريقة الصّحيحة، أو أمر بالتقوى؛ أي: بأن يتّقي معاصي الله، كيف يكون حال من ينهاه عن الصّلاة و يزجره عنها؟!

و الحقّ أنّ الخطاب و التّشريف به للنّبيّ ـصلّى الله عليه و آله. و الهداية و التقوى في الآية الكريمة، هدايته و تقواه بالبيان الّذي قدّمناه.

و كذلك قوله تعالى: «أرأيت إن كذّب و تولّى»، الخطاب له ـصلى الله عليه و آله ـ في سياق ما مرّت من الخطابات. يعني أنّ هذا الّذي ينهى عباده تعالى عن الصّلاة ـو هم في متن الهداية و على طريق الحقّ ـ يرتكب جناية أخرى أعظم من نهي الصّلاة و هو أن كذّب الحقّ و تولّى؛ أي: أعرض عن الحقّ و أدبر عنه.

قوله تعالى: «أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ (١٤)».

عدل ـسبحانه ـ عن مخاطبة الرّسول ـصلّى الله عليه و آله ـ إلى تهديد من كان ينهى عن الصّلاة و كذّب بالحقّ و أدبر عنه على سبيل الاستفهام الإنكاريّ. أي: ألم يعلم أنّ الله ـسبحانه ـ ليس بغافل عمّا يفعله المجرمون، و هو تعالى يراهم و يراقبهم، فلا محالة يجازيهم على أعمالهم؟!

قال في المجمع ٥١٥/١٠: فقد جاء في الحديث أنّ أباجهل قال: هل يعفّر محمّد وجهه بين أظهركم؟ قالوا: نعم. قال: فبالّذي يحلف به، لئن رأيته يفعل ذلك، لأطأنّ على رقبته. فقيل له: ها هو ذلك يصلّي. فانطلق لِيَطأ رقبته. فما فجأهم إلاّ و هو ينكص على عقبيه و يتّقي بيديه. فقالوا: مالك يا أباالحكم؟! قال: إنّ بيني و بينه خندقاً من نار و هولاً و أجنحة. و قال نبيّ الله: و الّذي نفسي بيده، لو دنا منّي، لاختطفته الملائكة عضواً عضواً. فأنزل الله ـسبحانه ـ: «أرأيت الّذي ينهى» ـإلى آخر السّورة. رواه مسلم في الصحيح.

و في نور الثقلين ٦١٠/٥: و قد روي عن عليّ ـعليه السّلام ـ أنّه خرج في يوم عيد فرأى أناساً يصلّون. فقال: يا أيّها النّاس! قد شهدنا نبيّ الله ـصلّى الله عليه و آله ـ في مثل هذا اليوم، فلم يكن أحد يصلّي قبل العيد. أو قال: النبيّ. فقال رجل: يا أميرالمؤمنين، ألا تنهى أن يصلّوا قبل خروج الإمام؟ فقال: لا أريد أن أنهى عبداً إذا صلّى، و لكنّا نحدّثهم بما شهدنا من النبيّ أو كما قال.

قوله تعالى: «كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَـنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَـةِ (١٥)».

قال في القاموس ٣٩/٣ سَفَعَ:... و بناصيته قبض عليها فاجتذبها. و منه: «لنسفعاً بالنّاصية»: اى لنجرّنّه بها إلى النّار. أو: لنسوّدن وجهه. و اكتنى بالنّاصية، لأنّها مقدّمه. أو: لنعلمنه علامة أهل النّار. أو: لنذلّنه.

أقول: قوله: «لنسفعاً» مؤكّد بنون التّأكيد الخفيفة تكتب بالألف و تقرأ بالنون.

قوله تعالى: «نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ (١٦)».

قيل: إنّها بدل من النّاصية بدل النّكرة من المعرفة. لأنّها بعد ما خصّصت و وصفت بأنّها كاذبة خاطئة، استقلّت استقلالاً و صارت بدلاً من النّاصية. و اتّصافها بأنّها كاذبة خاطئة و إسناد الكذب و الخطأ إليها، إسناد مجازيّ باعتبار أنّ من له النّاصية، كاذب خاطئ.

أقول: في الآية تهديد شديد و ردع على الكذّاب المبطل بالعذاب و الانتقام و الهوان. و لايخفى أنّ أباجهل و أمثاله لم ينتهوا و لم يرتدعوا عن إيذاء رسول الله و تكذيبه -صلى الله عليه و آله- إلى أن انتقم الله منه بسيوف أوليائه المجاهدين يوم بدر و حقّق ما توعّده من العذاب و النكال و بقي عليه هوانه تعالى و عذابه في الآخرة.

و هل يمكن الاستظهار من الآية أن سنّته تعالى جارية بالانتقام لكلّ محقّ من كلّ مبطل، أو هي خاصّة بأمثال المقام؟ فالله العالم.

قوله تعالى: «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ (١٧)».

الأمر بدعوة النادي للتّعجيز و التّهوين لشأن الدّاعي و النّادي و مقامها. و النادي: المجلس. و المراد من النّادي أهل النّادي؛ مثل: «و اسأل القرية». قال في القاموس ٣٩٧/٤: و النّادي و النّدوة و المنتدى: مجلس القوم.

في نور الثقلين ٦١٠/٥: قال ابن عبّاس: لمّا أتى أبوجهل رسول الله -صلّى الله عليه و آله- انتهره رسول الله -صلّى الله عليه و آله. فقال أبوجهل: أتنتهرني يا محمّد؟! فو الله لقد علمت ما بها أحد أكثر نادياً منّي! فأنزل الله -سبحانه-: «فليدع ناديه».

قوله تعالى:«سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ (١٨)».

قال في القاموس ٢٣٢/٤: الزِبْنِيَة ـ كَهِبْرِيَةَ ـ: متمرّد الجنّ و الإنس و الشّديد و الشرطيّ. ج: زبانية. أو واحدها زبْنِيّ.

و في المجمع ٥١٦/١٠: يعني الملائكة الموكّلين بالنار؛ و هم الملائكة الغلاظ الشّداد. قال ابن عبّاس: لو دعا ناديه لأخذته زبانية النّار من ساعته معاينةً.

و في الصّحيفة المباركة السجّاديّة في دعائه ـ عليه السلام ـ لحملة العرش و ملائكة الله المقرّبين:

«... و الزبانية الّذين إذا قيل لهم: «خذوه فغلّوه ثمّ الجحيم صلّوه» ابتدروه سراعاً و لم ينظروه.»

و قوله تعالى: «سندع الزّبانية» مقول له تعالى. و الظّاهر أنّ هذا إخبار عن حلول نقمته تعالى و بأسه على أبي جهل و أخذه أخذ عزيز مقتدر. و قد أهلكه تعالى يوم بدر بسيوف أوليائه المجاهدين بنصرة ملائكته.

قوله تعالى:«كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ (١٩)».

ردع و تعريض على من ينهىٰ عبداً إذا صلّى. ثمّ نهاه تعالى عن إطاعة هذا الطّاغي الناهي و أمر رسوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ بالسّجود و تحصيل القرب منه تعالى، رغماً على أنف هذا الطاغي.

قال في الكشّاف ٧٧٩/٤ في تفسير «و اسجد»: و دُمْ على سجودك. يريد الصّلاة.

أقول: السّجود ليس مترادفاً مع الصّلاة. و لادليل على تفسير السّجود بالصّلاة و المقام لايصلح أن يكون قرينةً لصرف اللّفظ عن معناه الموضوع له.

في نور الثقلين ٦١١/٥، عن العيون مسنداً عن الحسن بن عليّ الوشّاء قال: سمعت الرضا ـ عليه السّلام ـ يقول:

أقرب ما يكون العبد من اللّه ـ عزّ و جلّ ـ و هو ساجد. و ذلك قوله ـ تبارك و تعالى ـ: «و اسجد و اقترب».

و روى فيه عن الكافي مسنداً عن الوشاء عن الرّضا ـ عليه السّلام ـ مثله.

أقول: في هذين الحديثين دلالة و شهادة على ما ذكرنا من أنّ المأمور به هو السّجدة فقط و هي سبب القرب من الله تعالى. فالواجب حمل لفظ السّجدة على معناها اللّغويّ. و ظاهر أنّ ذلك إنّما هو بعد الفحص عن قيودها و شرائطها. فعلى عهدة الفقيه الأخذ بها مع ما ظفر بها من المقيّدات في كلّ من الموارد المفروضة و المسنونة. فالآية الكريمة مطلقة من حيث الكيفيّة. و لاتنافي من صدقها على مطلق ما يتحقّق به السّجود و الخضوع من أنواع السّجدة و أقسامها.

قال تعالى: «و ادخلوا الباب سجّداً». (البقرة/٥٨)؛أي: ركّعاً، على ما ذكره القاموس.

و قال تعالى: «قل آمنوا به أو لاتؤمنوا إنّ الّذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرّون للأذقان سجّداً... و يخرّون للأذقان يبكون...». (الإسراء/١٠٧-١٠٩)

نعم؛ الخرور على الأرض بالأعضاء السّبعة، متطهّراً مستقبلاً، من أوضح مصاديق السّجدة و الخضوع، لأنّه معناها. و الإتيان بذلك النوع كافٍ في الامتثال من جهة انطباقها بالمأمور به. أمّا تعيّن ذلك، فلا دليل عليه من ظاهر الآية.

هذا كلّه بحسب كيفيّة السّجدة. و أمّا من حيث الوجوب و الاستحباب، فظاهر الأمر يفيد الوجوب، ما لم تقم قرينة صالحة لتقييد الإطلاق. و أمّا الكلام في الروايات الواردة في تفسير المقام، فهي أيضاً مطلقه من حيث الكيفيّة و من حيث الوجوب. فالكلام في الرّوايات بعينه الكلام في الآية الكريمة.

فتحصّل أنّه بناءً على ما ذكرنا، يصحّ السّجود من الجنب و الحائض و النّفساء و لا يشترط فيها طهارة اللّباس و البدن و لاطهارة مكان الساجد و غيرها من الشرائط المأخوذة في سجدة الصلاة إلّا الغصب. فإنّ السّجدة على المغصوب، محرّم عقلاً، فلا يجوز.

في نور الثقلين ٦١١/٥ عن الفقيه:

قال الصادق -عليه السّلام-: أقرب ما يكون العبد إلى اللّه و هو ساجد. قال اللّه تعالى: «و اسجد و اقترب».

و قد روي أنّه يقول في سجدة العزائم: «لا إله إلّا اللّه حقّاً حقّاً. لا إله إلّا اللّه

إيماناً و تصديقاً. لاإله إلاّ اللّه عبوديّةً و رقّاً. سجدت لك يا ربّ تعبّداً و رقّاً، لامستنكفاً و لامستنكراً، بل أنا عبد ذليل خائف مستجير.» ثمّ يرفع رأسه ثمّ يكبّر.

أقول: لا بأس بتقييد إطلاق السّجدة بهذه الرّواية و الالتزام بالخرور على الأرض فينهدم إطلاق المذكور في الكيفيّة. و تمام الكلام في المطوّلات الفقهيّة.

قوله تعالى: «و اقترب».

بيان: ليس الاقتراب بمعنى التقرّب. فإنّ التقرّب هو التّصدّي لتحصيل القرب، سواء يسّر له أو لا؛ بخلاف الاقتراب، ففيه عناية القبول. كأنّ هناك قرباً واقعيّاً تكوينيّاً ميسوراً له و يتمكّن منه و يتوقّف الاتّصاف به على قبوله بالسّجدة الّتي هي وضع كرائم أعضائه على الأرض، تذلّلاً و تواضعاً للملك الجبّار القدّوس، فيرفع و يزيل ـ سبحانه ـ عن قلبه حجب الغفلة و يتعرّف بنفسه القدّوس عليه و يكلّمه بأنواع التكليم. و هي أثقل عمل من بني آدم على الشّيطان و أرغم شيء لأنفه؛ سيّما إذا كان باكياً يناجي ربّه بأنواع من نجواه و يمجّده بأنواع من التّسبيح و التّمجيد.

و في نور الثقلين ٦١١/٥، عن الكافي مسنداً عن أبي‌عبيدة الحذّاء، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ. قال:

«إذا قرأ أحدكم السّجدة من العزائم، فليقل في سجوده: و سجدت لك تعبّداً و رقّاً، لامستكبراً عن عبادتك و لا مستنكفاً و لامتعظّماً؛ بل أنا عبد ذليل خائف مستجير.»

و في المجمع ٥١٦/١٠، عن عبدالله‌بن مسعود عن النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ قال:

«أقرب ما يكون العبد من اللّه إذا كان ساجداً.»

و تقدّم ما بمعناه عن الصادق و الرّضا ـ عليهما السّلام.

قال في الجمع ٥١٦/١٠: «و اقترب» من ثوابه. و قيل: معناه: و تقرّب إليه بطاعته. و قيل: معناه: اسجد يا محمّد للتقرّب منه. فإنّ أقرب ما يكون العبد من الله إذا سجد له. و قيل: و اسجد؛ أي: و صلّ لله و اقترب من الله.

أقول: الأظهر ما ذكرنا.

٩٧.

سورة القدر

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الرابعة و العشرون، نزلت بعد عبس. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾ تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾ سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴿٥﴾

بيان:

تنقيح البحث في المقام يحتاج إلى تحرير أمور:

الأوّل: إنّ الآية المباركة في صدر السّورة، لتعظيم موقع ليلة القدر و أهمّيّتها من بين ليالي السنة، لوقوع عظائم الأمور فيها من نزول القرآن و الملائكة و الرّوح بما يجري و يقع من الأمور و الحوادث الّتي تقدّر في هذه اللّيلة بتقدير العليم الحكيم. و نظير الآية قوله تعالى:

«حم * و الكتاب المبين * إنّا أنزلناه في ليلة مباركة إنّا كنّا منذرين * فيها يفرق كلّ أمر حكيم * أمراً من عندنا إنّا كنّا مرسلين». (الدّخان/١-٥)

«شهر رمضان الّذي أنزل فيه القرآن هدًى للنّاس و بيّنات من الهدى و الفرقان». (البقرة/١٨٥)

و الظاهر من الآيتين في أول القدر و الدخان أنّ فيهما دلالةً على أنّ القرآن بتمامه نزل في ليلة القدر. و احتمال نزول القرآن بنزول أبعاضه احتمال ضعيف جدّاً. و أمّا الآية الأخيرة، فهي كالنصّ في نزول القرآن بمجموعه في شهر رمضان.

و استشكل على ذلك بأنّ ضرورة التاريخ قاضية بنزول القرآن من أوّل رسالته -صلّى الله عليه و آله- تدريجاً إلى آخر وفاته في المدينة. و أجيب عنه بأنّ القرآن نزل بمجموعه إلى البيت المعمور، ثمّ نزل على رسول الله -صلّى الله عليه و آله- تدريجاً في عرض ثلاث و عشرين سنة.

في البرهان ١٨٢/١، عن الكافي، عن عليّ بن إبراهيم مسنداً عن حفص بن غياث، عن أبي عبدالله -عليه السّلام- قال:

سألته عن قول اللّه -عزّ و جلّ-: «شهر رمضان الّذي أنزل فيه القرآن» و إنّما أنزل في عشرين سنة بين أوّله و آخره.

فقال أبو عبداللّه -عليه السّلام-: نزل القرآن جملةً واحدةً في شهر رمضان إلى البيت المعمور. ثمّ نزل في طول عشرين سنة.

ثمّ قال: قال النبيّ -صلّى اللّه عليه و آله-: نزلت صحف إبراهيم في أوّل ليلة من شهر رمضان. و أنزلت التّوراة لستّ مضين من شهر رمضان. و أنزل الإنجيل لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر رمضان. و أنزل الزّبور لثمان عشرة خلون من شهر رمضان. و أنزل القرآن في ثلاث و عشرين من شهر رمضان.

بيان: الظّاهر أنّ قوله -عليه السّلام-. «إلى البيت المعمور»؛ أي: إلى من كان من أمناء الوحي و خزّان العلوم. قال سيّد العابدين -صلوات الله عليه- في دعائه لحملة العرش و ملائكة الله المقرّبين:

«... و الطّائفين بالبيت المعمور...»

أقول: حديث حفص بن غياث، و إن كان خبرا واحداً لايمكن الأخذ به على نحو الجزم، إلاّ أنّه لايجوز ردّه أيضاً، لعدم استحالة مفاده عقلاً بحسب الواقع؛ و هو كافٍ في دفع التّنازع القطعيّ بين نزول القرآن في عرض ثلاث و عشرين سنة و بين نزول مجموعه في شهر رمضان في ليلة القدر. أي يصير التّعارض احتماليّاً لاقطعيّاً.

الثّاني: قال بعض المفسّرين في رفع الإشكال ما خلاصته: إنّه يحتمل أن يكون المراد من نزول القرآن في ليلة القدر، نزوله في مرتبة جملته و كلّيّته و في مرتبة تجرّده. و قد نزل على قلب رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ دفعةً واحدةً، ثمّ برز إلى عالم التّفصيل و التّفريق نجوماً و فصلاً. و اعتمد في ذلك على وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ لفظ «أنزل» ظاهر و مستعمل في النّزول الدفعيّ. ثمّ استدلّ على لفظ الكتاب الحاكي ـ على زعمه ـ عن مرتبة الكلّيّة و التجرّد.

و فيه أوّلاً أنّ الفرق بين «أنزل» و «نزّل» بالمعنى الّذي ذكره، لاشاهد و لا دليل عليه، لابحسب المادّة و لابحسب الهيئة. و ثانياً أنّ استعمال «أنزل» في النّزول التدريجيّ و «نزّل» في النّزول الدفعيّ غير عزيز في القرآن الكريم. قال تعالى:

«طه * ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى». (طه/١و٢)

«و كذلك أنزلناه قرآناً عربيّاً و صرّفنا فيه من الوعيد لعلّهم يتّقون أو يحدثُ لهم ذكراً». (طه/١١٣)

«و لقد أنزلنا إليك آيات بيّنات و ما يكفر بها إلاّ الفاسقون». (البقرة/٩٩)

و التّوجيه الّذي ذكره في قوله تعالى: «و أنزلنا من السّماء ماءً» (لقمان/١٠) و إرجاع «أنزل» إلى النّزول الدفعيّ، لاشاهد عليه و لايجوز الأخذ به. و قد استعمل «نزّل» في مورد الكتاب أيضاً. قال تعالى:

«ذلك بأنّ الله نزّل الكتاب بالحقّ و إنّ الّذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد». (البقرة/١٧٦)

«نزّل عليك الكتاب بالحقّ مصدّقاً لما بين يديه». (آل‌عمران/٣)

«و نزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء و هدًى و رحمةً». (نحل/٨٩)

«إنّ وليّي الله الّذي نزّل الكتاب و هو يتولّى الصّالحين». (الأعراف/١٩٦)

الوجه الثاني: استشهد بقوله تعالى: «كتاب أحكمت آياته ثمّ فصّلت من لدن حكيم خبير». (هود/١) فإنّ هذا الإحكام مقابل التفصيل. و التفصيل هو جعله فصلاً فصلاً و قطعةً قطعةً. فالإحكام كونه بحيث لاينفصل فيه جزء من جزء و لايتميّز بعض عن بعض، لرجوعه إلى معنى واحد لاأجزاء و لافصول فيه. و الآية ناطقة بأنّ هذا التفصيل المشاهد في القرآن، إنّما طرأ عليه بعد كونه محكماً غير مفصّل.

و فيه أنّ المراد من معنى الإحكام ما هو في مقابل التّشابه؛ كما في قوله تعالى:

«هو الّذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب و أخر متشابهات...». (آل عمران/٧)

و هو من نعوت الدّلالة في الكلام و الألفاظ، لامن نعوت الوجود العينيّ بما هو موجود مجرّد عينيّ أو موجود عينيّ. و بعبارة أخرى: معنى الإحكام في الألفاظ و الكلام ما ذكرناه. و التفصيل في مقابل الإجمال و الإبهام. أي: مبيّن و مشروح. فكلامه تعالى محكم لاتشابه فيه و لاتناقض و لاخلل و لانقص، و مفصّل لاإجمال فيه و لا إبهام.

قال في الجوامع / ٢٠٠: «أحكمت آياته» نظماً محكماً لانقص فيه و لاخلل كالبناء المحكم.... «ثمّ فصّلت» كما تفصّل القلائد بدلائل التّوحيد و المواعظ و الأحكام.... و معنى «ثمّ» التراخي في الحال لافي الوقت. كما تقول: هي محكمة أحسن الإحكام، ثمّ مفصّلة أحسن التفصيل. و «كتاب» خبر مبتدأ محذوف «من لدن حكيم» أحكمها و «خبير» عالم فصّلها؛ أي: بيّنها و شرحها.

الوجه الثالث: قال (قده) بعد عدّة آيات أوردها في هذا المقام ما ملخّصه: قال تعالى: «إنّه لقرآن كريم* في كتاب مكنون* لايمسّه إلاّ المطهّرون* تنزيل من ربّ العالمين». (الواقعة/٧٧ـ٨٠) وجه الاستدلال: إنّ الضّمير راجع إلى القرآن المعلوم بحسب السّياق. قوله تعالى: «كريم» نعت و تجليل للقرآن المحمود عند الله ـسبحانهـ لما فيه من الحقائق و المعارف و الأحكام. قوله تعالى: «في كتاب

مكنون» نعت ثانٍ للقرآن؛ أي: محفوظ و مصون عن التغيير و التبديل. و هو اللّوح المحفوظ. كما قال تعالى: «بل هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ». (البروج/٢١و٢٢) قوله تعالى: «لا يمسّه إلاّ المطهّرون» صفة للكتاب المكنون. و يمكن أن يكون وصفاً ثالثاً للقرآن. و مآل الوجهين على تقدير كون «لا» نافيةً واحداً. و المعنى: لايمسّ الكتاب المكنون الّذي فيه القرآن إلاّ المطهّرون. أو: لايمسّ القرآن الّذي في الكتاب إلاّ المطهّرون. و المطهّرون اسم مفعول من التطهير. و هم الّذين طهّر الله ـ سبحانه ـ نفوسهم من أرجاس المعاصي و قذارات الذّنوب، أو ممّا هو غير المناسب للمسّ الّذي هو العلم دون الطّهارة من الخبث أو الحدث كما هو ظاهر.

أقول: القرآن مصدر بمعنى المفعول؛ أي: المقروء و من جنس ما يقرأ و يتلى. قوله تعالى: «كريم» نعت و تمجيد للقرآن المبين؛ أي: ذو كرامة و مكانة عندالله ـ سبحانه ـ لاشتماله على أصول العلم و أمّهات الشرائع و المعارف و الحقائق الأصيلة. قوله تعالى: «في كتاب مكنون» نعت ثان للقرآن الكريم. و لمّا يعلم ما المراد من الكتاب المكنون و اللّوح المحفوظ و نظائرهما. فيحتمل قويّاً أن يكون المراد في المقام صحيفةً نوريّةً؛ أي: العلم المفاض على عدّة من أوليائه الكرام من الملائكة المقرّبين و الأنبياء و الرّسل و الصدّيقين.

و معنى كون القرآن في هذا الكتاب المكنون في مرتبة كونه مقروءًا و متلوّاً، كونه معلوماً بهذا العلم عند حملته، لاكون القرآن المقروء و المتلو بنحو من الثّبوت و التجرّد في هذا الكتاب و في هذا اللّوح. فهؤلاء الحملة الكرام يعلمون القرآن و يحصونه بحقيقة العلم و الإحصاء و يشهدون أنّه حقّ مبين لاريب فيه. كما في قوله تعالى: «و كلّ شيء أحصيناه في إمام مبين». (يس/١٢)

و قوله تعالى: «لا يمسّه إلاّ المطهّرون». هذا نعت ثالث للقرآن. و المراد من المسّ هو المسّ الظّاهريّ بين الأجسام. و ليس في محاورات القرآن الكريم استعمال المسّ و اللّمس بمعنى الإدراك سيّما إدراك الحقائق الغيبيّة النّوريّة. و استعمال لفظ المسّ و اللّمس في القرآن الكريم، إنّما هو في إلصاق الأجسام. قال تعالى:

«و إن طلّقتموهنّ من قبل أن تمسّوهنّ». (البقرة/٢٣٧)

«أنّى يكون لي غلام و لم يمسسني بشر». (مريم/۲۰)

و أقصى ما يمكن أن يقال في المقام مسّ العذاب و الإحراق و البأساء و الضرّاء؛ مثل قوله تعالى:

«ذوقوا مسّ سقر». (القمر/۴۸)

«و إذا مسّه الشرّ فذو دعاء عريض». (فصّلت/۵۱)

«و لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير و ما مسّني السّوء». (الأعراف/۱۸۸)

و استعمال المسّ و اللّمس في الإدراك -كما اشتهر في زماننا في الخطابات و المحاورات العاديّة- أجنبيّ عن محاورات الكتاب و السنّة و لا يصغى إليه. فتحصّل في المقام أنّ قوله تعالى: «لا يمسّه إلّا المطهّرون» جملة خبريّة منفيّة أريد بها الإنشاء. فإنّه أبلغ و أوفى في إفادة المنع و التّحريم. و المراد من المسّ هو المسّ الظّاهريّ. فالآية الكريمة تفيد المنع و النهي عن مسّ الكتاب الكريم إلّا عمّن كان متطهّراً من الأحداث و الخبائث.

في نور الثقلين ۲۲۱/۵، عن الاستبصار بإسناده عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي‌الحسن -عليه السّلام- قال:

المصحف لا تمسّه على غير طهر و لا جنباً و لا تمسّ خطّه و لا تعلّقه. إنّ اللّه تعالى يقول: «لا يمسّه إلّا المطهّرون».

قال في المجمع ۲۲۶/۹: و قيل: المطهّرون من الأحداث و الجنابات. و قالوا: لا يجوز للجنب و الحائض و المحدث مسّ المصحف. عن محمّدبن عليّ الباقر -عليه السّلام.

قوله تعالى: «تنزيل من ربّ العالمين». هذا نعت رابع للقرآن المذكور في صدر الآيات الكريمة. فقد أقسم تعالى بمواقع النجوم في إبطال مقالات المشركين و ارتيابهم في شأن القرآن الكريم الّذي بين أظهرنا -مؤكّداً بإنّ و لام التأكيد- أنّ هذا القرآن ليس بشعر و لا سحر، بل هو قرآن ذو كرامة و جلالة عند اللّه

ـسبحانهـ محرّم مسّ خطوطه إلاّ على من كان طاهراً من الأحداث و الجنابات و الخبائث. و حيث إنّ تنزيل هذا القرآن عين فعله ـسبحانهـ و هو تعالى أصدق شاهد أنّه منزّل من عنده ـجلّ شأنهـ لايرتاب فيه إلاّ المبطلون المعاندون.

فهذه النّعوت الأربعة للقرآن، كلّها في عرض واحد.

و المستفاد من قوله تعالى: «شهر رمضان الّذي أنزل فيه القرآن...» أنّ الغرض المسوق له الكلام تعظيم الشهر و ترفيع شأنه من حيث إنّه أنزل فيه القرآن.

الثالث: في تفسير المنار ١٦١/٢ في تفسير القدر قال: و سمّيت ليلة القدر ـأي: الشرفـ و اللّيلة المباركة، كما في آيات أخرى.

أقول: لايخفى ما فيه من الضّعف. فإنّ هذه اللّيلة مع ما فيها من الفضيلة و البركة، تسمّى ليلة القدر.

قال في لسان العرب ٧٤/٥: ابن سيدة: القَدْر و القَدَر: القضاء و الحكم؛ و هو ما يقدّره الله ـعزّ و جلّـ من القضاء و يحكم به من الأمور. قال الله ـعزّ و جلّ: «إنّا أنزلناه في ليلة القدر».

أقول: سيجيء معنى القضاء و القدر و الحكم في طيّ الأبحاث الجارية ـإن شاء الله.

قوله تعالى: «وَ مَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (٢) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ(٣)».

تعظيم بعظم شأنها و تفخيم في أمرها. و قدّمنا الكلام في صدر السّورة أنّ نزول القرآن الّذي من أجلّ الأمور، و في ليلة القدر. و هذا الأمر كافٍ في تجليل ليلة القدر و الأمور العظام الّتي تقع في هذه اللّيلة المباركة.

و لايخفى أنّ الخطاب لرسول الله ـصلّى الله عليه و آلهـ و بوساطته لكلّ من عقل الخطاب و عرفه. و إفراده ـصلّى الله عليه و آلهـ للخطاب للتّشريف و التّعظيم. و قد كان ـصلّى الله عليه و آلهـ أعرف الخلق و أدراهم بعظم شأن ليلة

القدر و الأمور العظام الواقعة فيها. و هو ـ صلّى الله عليه و آله ـ كان صاحب ليلة القدر. فـإنّ الله تعالى فيها أنزل القرآن إليه ـ صلّى الله عليه و آله ـ كما سبق في صدر السّورة، جملةً واحدةً. فعليه لايكون المراد نفي علمه ـ صلّى الله عليه و آله ـ بليلة القدر و ما لها من عظيم القدر عندالله تعالى.

في الكافي ١٥٧/٤: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قالوا: قال له بعض أصحابنا ـ قال: و لا أعلمه إلّا سعيد السمّان ـ: كيف تكون ليلة القدر خيراً من ألف شهر؟ قال:

«العمل فيها خير من العمل في ألف شهر ليس فيها ليلة القدر.»

و في نور الثقلين ٦١٨/٥: و بـإسناده إلى المسمعي أنّه سمع أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ يوصي ولده:

«إذا دخل شهر رمضـان، فأجهدوا أنفسكم. فـإنّ فيه تقسم الأرزاق و تكتب الآجال. و فيه يكتب وفد اللّه الّذين يفدون إليه. و فيه ليلة، العمل فيها خير من العمل في ألف شهر.»

و هذا هو الظّاهر من الآية الكريمة. و الأخبار الواردة بأنّها خير من ألف شهر تملكها بنوأميّة، لعلّها من باب بيان المصداق، أو لجهات أخرى لها تماسّ بالآية و بشأن نزولها.

و في المجمع ٥٢٠/١٠، عن ابن عبّاس قال: ذكر لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ رجل من بني إسرائيل أنّه حمل السّلاح على عاتقه في سبيل الله تعالى ألف شهر، فعجب من ذلك رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ عجباً شديداً و تمنّى أن يكون ذلك في أمّته، فقال: يا ربّ جعلت أمّتي أقصر الناس أعماراً و أقلّها أعمالاً. فأعطاه الله ليلة القدر و قال: «ليلة القدر خير من ألف شهر» الّذي حمل الإسرائيليّ السّلاح في سبيل الله، لك و لأمّتك من بعدك إلى يوم القيامة في كلّ رمضان.

أقول: إنّ هذا الحديث المنقول عن طرق العامّة، يشكل الأخذ به و الالتزام بمفاده. و أن يكون منشأً لجعله تعالى ليلة القدر عوضاً عن حمل السّلاح الّذي كان في

بني إسرائيل. على أنّها معارضة بما سيأتي من الرّوايات أنّ ليلة القدر كانت مجعولة من قبل الله ـ سبحانه ـ في الشّرائع الماضية أيضاً.

قوله تعالى: «تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (٤)».

قد وردت في القرآن الكريم عدّة من الآيات و فيها لفظ الرّوح. فهي على طوائف: الطّائفة الأولى: المراد من الروح الملك الحامل للنبوّة و الرّسالة يلقيها إلى الإنسان الرّسول و النبيّ. قال تعالى:

«قل نزّله روح القدس من ربّك بالحقّ ليثبّت الّذين آمنوا». (النحل/١٠٢)

«نزل به الرّوح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين». (الشّعراء/١٩٣ و ١٩٤)

الطّائفة الثانية: ما وقعت الروح فيها في مقابل الملك. قال تعالى:

«يوم يقوم الرُّوح و الملائكة صفّاً * لا يتكلّمون إلاّ من أذن له الرّحمن و قال صواباً». (النبأ/٣٨)

«تعرج الملائكة و الرّوح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة». (المعارج/٤)

و حيث إنّا لمّا نعرف معنى الرّوح الواردة في هاتين الآيتين، أعرضنا عن تفسيرهما.

الطائفة الثالثة: عدّة من الآيات فيها لفظ الرّوح فهي كثيرة. قال تعالى:

«و آتينا عيسى بن مريم البيّنات و أيّدناه بروح القدس». (البقرة/٨٧ و ٢٥٣)

«إذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك و على والدتك إذ أيّدتك بروح القدس تكلّم النّاس في المهد و كهلاً». (المائدة/١١٠)

«وَ ما كان لبشر أن يكلّمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنّه عليّ حكيم * و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب و لا الإيمان و لكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا و إنّك لتهدي إلى صراط مستقيم». (الشورى/٥١ و ٥٢)

قد تقدّم تفسير هذه الآية بالتفصيل في رسالتنا «الروح في القرآن» ذيل

سورة النبأ الآية الأولى.

في البصائر /٤٨٤، مسنداً عن أبي بصير قال:

> كنت مع أبي عبدالله -عليه السّلام- فذكر شيئاً من أمر الإمام إذا ولد. قال: و استوجب زيادة الروح في ليلة القدر. فقلت: جعلت فداك؛ أليس الروح جبرئيل؟ قال: جبرئيل من الملائكة. و الروح خلق أعظم من الملائكة. أليس الله يقول: «تنزّل الملائكة و الرُّوح»؟!

و في نور الثقلين ٦٣٩/٥، عن البصائر مسنداً، عن محمّدبن سليمان الديلمي، عن أبيه، عن أبي عبدالله -عليه السّلام- قال:

> إنّ نطفة الإمام من الجنّة. و إذا وقع من بطن أمّه إلى الأرض، وقع و هو واضع يده على الأرض، رافع رأسه إلى السّماء. قلت: جعلت فداك؛ و لم ذاك؟ قال: لأنّ منادياً يناديه من جوّ السّماء من بطنان العرش من الأفق الأعلى... فإذا انقضى صوت المنادي، أجابه هو: شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو و الملائكة و أولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم. فإذا قالها، أعطاه العلم الأوّل و العلم الآخر و استحقّ زيادة الرّوح في ليلة القدر.

أقول: قوله -عليه السّلام- في رواية أبي بصير: «و استوجب زيادة الرّوح في ليلة القدر» و كذا قوله -عليه السّلام- في رواية محمّدبن سليمان الديلمي: «و استحقّ زيادة الرّوح في ليلة القدر» فيهما تصريح بأنّ الرّوح الّذي يستحقّه الإمام و يستوجبه في ليلة القدر، قابلة للزّيادة و النّقصان. و المراد منه هو العلم المفاض المصون من الله تعالى على أنبيائه و رسله و أوصيائهم الصّدّيقين.

و كذا الروح في الآية المبحوثة. فلا يبعد أن يكون المراد من الرّوح هو الرّوح القدسيّ العلميّ أيضاً. ضرورة أنّ الرّوح المذكور في هذه الآية في ليلة القدر كالمصداق لرواية أبي بصير و رواية محمّدبن سليمان المتقدّمتين آنفاً و ممّا ينطبق عليهما.

في نور الثقلين ٢٤٧/٥: في تفسير عليّ بن إبراهيم بإسناده إلى عبدالرحمن بن

كثير، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله: «ما أصاب من مصيبة في الأرض و لا في أنفسكم إلاّ في كتاب من قبل أن نبرأها»: [الحديد/٢٢]: صدق الله و بلّغت رسله. كتابه في السّماء علمه بها. و كتابه في الأرض علومنا في ليلة القدر و غيرها. «إن ذلك على الله يسير».

و الظّاهر من قوله تعالى: «تَنَزَّلُ الملائكة و...» و ممّا أوضحناه في صدر السّورة المباركة أنّ ليلة القدر لاتدور مدار نزول القرآن و نزول الملائكة و الرّوح فيها كي تتحقّق بتحقّقهما. بل المراد أنّ القرآن نزل في ليلة القدر و الملائكة و الرّوح تتنزّلان في ليلة القدر. فرتبة ليلة القدر قبل مرتبة نزول القرآن و قبل تنزّل الملائكة و الرّوح فيها. و زاد الله تعالى في إنزال القرآن و تنزّل الملائكة و الرّوح فيها كرامةً على كرامتها و شرافةً على شرافتها.

فعليه لايكون تنزّل الملائكة و الرّوح منحصراً في عصر النبيّ الأكرم ـ صلوات الله عليه و آله ـ بل الظّاهر أنّ المراد استمرار هذه اللّيلة المباركة من أوّل الدّنيا إلى آخرها مذ جعل الله أحداً من أوليائه حجّةً في الأرض. ضرورة أنّ التقدير الّذي لامناص منه في أمر الخلقة، ليس منحصراً بقرن دون قرن و في حادثة دُون حادثة. بل الواجب الإيمان بالقدر في كلّ ما مسّ عليه يد الجعل و الخلقة بلا استثناء شيء منها. كما هو ظاهر قوله تعالى: «فيها يفرق كلّ أمر حكيم». (الدّخان/٤) فإنّ الفرق و التقدير جاريان في نظام الخلقة. قال تعالى توبيخاً على من أنكر القدر حين دخلوا في النار: «ذوقوا مسّ سقره إنّا كلّ شيء خلقنا بقدر». (القمر/٤٨ و ٤٩) و تفصيل ذلك موكول إلى محلّه.

قوله تعالى: «تنزّل الملائكة». الظّاهر أنّ المراد من الملائكة ليس هم المأمورين المسؤولين بإجراء أوامره تعالى في حوادث العالم من الرّحمة و الرّخاء و المحنة و البلاء و الموت و الحياة و غير ذلك؛ بل المراد من الملائكة في المقام، هم الحملة الأمناء لحمل هذه الأمانات الخطيرة إلى الأرض و إلى من يشاء الله تعالى و يريده. إلاّ أنّ المنزّل عليه غير مذكور في الآية؛ فإنّ ذكره خارج عن غرض الآية. و يمكن الاستدلال على ذلك بناءً على أنّ الرّوح هو العلم المصون المعصوم من الله تعالى كما

أوضحناه سابقاً أنّ المنزّل عليه هو وليّ من أوليائه تعالى في الأرض فتنزّل الملائكة و الرّوح على وليّ من أوليائه تعالى، فيتحمّل هذا الوليّ المعظّم العلم بما يجري في العالم من الحوادث إلى سنة قابلة. و يشهد على ما ذكرنا أنّ الملائكة و الرّوح يتزلون إلى الأرض، على ما سيجيء من البيان ـ إن شاء الله.

و ذكروا في نزول الملائكة و الرّوح وجوهاً أخرى. قال في المجمع ٥٢٠/١٠: ليسمعوا الثّناء على الله و قراءة القرآن و غيرها من الأذكار. و قيل: ليسلّموا على المسلمين بإذن الله؛ أي: بأمر الله. و قيل: ينزلون بكلّ أمر إلى السّماء الدّنيا حتّى يعلم ذلك أهل السّماء الدّنيا فيكون لطفاً لهم.

أقول: أنظر و اقض العجب من هذه الأقوال. أيّ دليل على أن يجعل «من» بمعنى اللّام؟! و من أين يستفاد أنّ الملائكة و الرّوح تنزّلوا ليسمعوا الثناء و قراءة القرآن؟! و كيف تدلّ الآية على أنّهم تنزّلوا ليسلّموا على المؤمنين؟! و استماع الثناء أمر واحد. و كذا التّسليم أمر واحد. و لا معنى للتّعبير عن كلّ واحدة منها بكلّ أمر. و أيّ لطف في نزولهم إلى السّماء الدّنيا لأهل هذه السّماء؟! و كيف يلائم ذلك بقوله تعالى: «حتّى مطلع الفجر»؟!

أقول: و يشهد على ما ذكرنا ما تقدّم من رواية أبي بصير في البصائر قال: كنت مع أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ فذكر شيئاً من أمر الإمام إذا ولد. قال: «و استوجب زيادة الرّوح في ليلة القدر.» و ما تقدّم أيضاً من رواية محمّدبن سليمان الدّيلميّ عن البصائر، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: «إنّ نطفة الإمام من الجنّة... فإذا قالها، أعطاه الله العلم الأوّل و العلم الآخر و استحقّ زيادة الرّوح في ليلة القدر». و ما تقدّم عن الصادق ـ عليه السلام ـ قال: «كتابه في السّماء علمه بها. و كتابه في الأرض علومنا في ليلة القدر و غيرها.

في البرهان ١٥٩/٤، عن الطبرسي في الاحتجاج عن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ في حديث يذكر فيه أوصاف أولي الأمر و معنى الأمر إلى أن قال:

و لو كان هذا الأمر الّذي عرّفتك نبأهُ للنبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ دون غيره، لكان الخطاب يدلّ على فعل ماضٍ غير دائم و لا مستقبل و لقال:

نزلتِ الملائكة و فرق كلّ أمر حكيم، و لم يقل: «تنزّل الملائكة» و «يفرق كلّ أمر حكيم».

و في الكافي ٢٥٠/١: و عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال:

«لقد خلق الله ـ جلّ ذكره ـ ليلة القدر أوّل ما خلق الدنيا. و لقد خلق فيها أوّل نبيّ يكون و أوّل وصيّ يكون. و لقد قضى أن يكون في كلّ سنة ليلة يهبط فيها بتفسير الأمور إلى مثلها من السّنة المقبلة. من جحد ذلك، فقد ردّ على الله ـ عزّ و جلّ ـ علمه. لأنّه لا يقوم الأنبياء و الرّسل و المحدّثون إلّا أن تكون عليهم حجّة بما يأتيهم في تلك اللّيلة مع الحجّة الّتي يأتيهم بها جبرئيل ـ عليه السّلام.»

قلت: و المحدّثون أيضاً يأتيهم جبرئيل أو غيره من الملائكة ـ عليهم السّلام؟ قال: أمّا الأنبياء و الرّسل ـ صلّى الله عليهم ـ فلا شكّ و لا بدّ لمن سواهم من أوّل يوم خلقت فيه الأرض إلى آخر فناء الدنيا أن تكون على أهل الأرض حجّة ينزل ذلك في تلك اللّيلة إلى من أحبّ من عباده. و أيم اللّه، لقد نزل الرّوح و الملائكة بالأمر في ليلة القدر على آدم. و أيم اللّه، ما مات آدم إلّا و له وصيّ. و كلّ من بعد آدم من الأنبياء قد أتاه الأمر فيها.

و فيه ١٥٧/٤، عن الكافي مسنداً عن حمران أنّه سأل أباجعفر ـ عليه السّلام ـ عن قول الله تعالى: «إنّا أنزلناه في ليلة مباركة» قال:

«نعم، ليلة القدر. و هي في كلّ سنة في شهر رمضان في العشر الأواخر.»

قوله تعالى: «من كلّ أمر». الظّاهر أنّ: «من» متعلّق بقوله: «تنزّل»، و لا يستقيم المعنى إلّا أن يكون «من» بمعنى الباء؛ مثل قوله تعالى: «ينظرون من طرف خفيّ». (الشورى/٤٥)

و قوله تعالى: «حتّى مطلع الفجر» قرينة على أنّ محلّ النزول إنّما هي الأرض، كما هو مصبّ الروايات الكثيرة عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السّلام.

و قيل: لكلّ أمر. فعليه لا تكون الآية ظاهرةً في أنّ الأمر نازل أيضاً بنزول

الملائكة؛ بل لاتخلو من ظهور ما يخالفه و يكون معنى الآية: يتنزّل الملائكة لكلّ أمر أمروا به. فيكون المراد في الآية الكريمة هم المأمورون من الملائكة لإنفاذ الأمر و إجرائه؛ كما هو مفاد الأقوال الّتي أوردناه عن المجمع و ذكرنا ما فيها من الضعف.

بحث و تحليل في ضمن أمور:

الأوّل: فإن قلت: إذا كان المراد نزول الملائكة و الرّوح إلى الأرض بجميع الحوادث الجارية في العالم، فلا محالة يكون المرسل عليه رسولاً لا غير.

قلت: هذا وهن واضح. فإنّ ما ذكرت من انحصار كون المرسل إليه رسولاً فقط، إنّما هو في الأحكام و الحلال و الحرام و التّشريع و التقنين. فالرسول يكلّمه الملك و يواجهه قبلاً. و أمّا ما سوى ذلك من الحوادث و الحقائق، فيجوز أن يكون للأوصياء و غير الأوصياء من الصّدّيقين أيضاً و يكلّمهم الملك من وراء حجاب يسمعون صوته و لايرون شخصه أو بنحو آخر من الإفاضات الإلهيّة مثل تأييدهم بروح القدس الّذي هو العلم المصون المعصوم بذاته. فإنّ القرآن الكريم و الآثار المرويّة عن الأئمّة ناصّة على ذلك. قال تعالى:

«إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ الله يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم». (آل‌عمران/٤٥)

«و إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ الله اصطفاك و طهّرك و اصطفاك على نساء العالمين». (آل‌عمران/٤٢)

«إذ أوحينا إلى أمّك ما يوحى * أن اقذف فيه في التّابوت...». (طه/٣٨ و ٣٩)

«و أوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمّ و لا تخافي و لاتحزني إنّا رادّوه إليك و جاعلوه من المرسلين *... فرددناه إلى أمّه كي تقرّ عينها و لاتحزن و لتعلم أنّ وعد الله حقّ». (القصص/٧ و ١٣)

أقول: الآية الكريمة صريحة في أنّ الوحي إلى أم موسى ليس من باب الشّعور الفطريّ ـ كما في قوله تعالى: «و أوحى ربّك إلى النّحل» (النحل/٦٨) ـ و قد وعدها أن

يردّ إليها ابنها و سيجعله من المصطفين المُرسلين. و هو ـ سبحانه ـ صادق الوعد. و قد ردّ إليها ابنها و أعلمها ـ سبحانه ـ أنّه ردّ إليها ابنها و وفى بما وعدها و أنجز وعده الجميل. و هذه كرامة باهرة و عناية بارزة. فسبحانه من إله ما أبرّه و أوفاه لأوليائه!

و أمّا التّحديث، بحسب الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ فجوامع أحاديث الشّيعة مشحونة أنّهم محدّثون و مفهّمون و مؤيّدون بروح القدس. و كذلك الزّهراء المرضيّة الصدّيقة حدّثها جبرائيل بما حدّثها و كان يسمع ذلك كلّه عليّ ـ صلوات الله عليه ـ فكتب ذلك كلّه. و هو المسمّى بمصحف فاطمة عند آل البيت ـ عليهم السّلام ـ و كان من منابع علومهم و مفاخرهم. و كان من مواريث الإمامة. و صرّح الإمام الصّادق ـ صلوات الله و سلامه عليه ـ أنّه ليس شيء في هذا المصحف ممّا كان في القرآن الكريم. (الكافي ١/ ٢٤٠)

و أقول: الظّاهر أنّ مراده ـ عليه السّلام ـ أنّه ليس في المصحف شيء من الأحكام و التّشريع و التّقنين.

و أمّا التحديث بحسب روايات أهل السّنّة، ففيها شيء كثير من ذلك، سيّما في شأن عمر. ففي هذه الرّوايات إبطال لما طعن قصيمي الوهّابيّ على أحاديث التحديث في الشيعة. و أمّا كون عمر بن الخطّاب من المحدَّثين، فمواقفه و مشاهده في فتاواه و قضاياه، أصدق شاهد على عدم رسوخ قدمه في صراط الفقاهة في الحوادث الواقعة، فضلاً عن نيله مقام الولاية و اتكائه على كرسيّ الكرامة. و إن شئت تفصيل ذلك فارجع إلى ما أورده العلّامة الأمينيّ في كتابه الغدير ٦/ ٨٣ـ ٣٣٣.

الثاني: الاحتجاجات الواردة عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ أنّ الأمر النّازل في ليلة القدر إنّما ينزل إليهم. و نذكرها هنا نماذج في المقام.

في البحار ٢٥/ ٨٠، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: كان عليّ بن الحسين ـ عليهما السّلام ـ يقول:

«... ثمّ قال في بعض كتابه: «و اتّقوا فتنةً لا تصيبّن الّذين ظلموا منكم خاصّةً» [الأنفال/٢٥] في إنّا أنزلناه في ليلة القدر. و قال في بعض كتابه: «و ما محمّد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرّسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم و من ينقلب على عقبيه فلن يضرّ اللّه شيئاً و سيجزي اللّه الشّاكرين». [آل‌عمران/١٤٤] يقول في الآية الأولى: إنّ محمّداً حين يموت، يقول أهل الخلاف لأمر اللّه -عزّ و جلّ-: مضت ليلة القدر مع رسول اللّه. فهذه فتنة أصابتهم خاصّةً و بها ارتدّوا على أعقابهم. لأنّهم إن قالوا لم يذهب، فلابدّ أن يكون للّه -عزّ و جلّ- فيها أمر. و إذا أقرّوا بالأمر، لم يكن له من صاحب بدّ.»

و فيه /٨٣، في ذيل حديث عن الباقر -عليه السّلام- قال:

«و أيم اللّه، إنّ من صدّق بليلة القدر، لعلم أنّها لنا خاصّةً، لقول رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله- لعليّ -صلوات اللّه عليه- حين دنا موته: هذا وليّكم من بعدي. فإن أطعتموه، رشدتم. و لكن من لا يؤمن بما في ليلة القدر، منكر. و من آمن بليلة القدر ممّن على غير رأينا، فإنّه لا يسعه في الصّدق إلاّ أن يقول إنّها لنا. و من لم يقل، فإنّه كاذب. إنّ اللّه -عزّ و جلّ- أعظم من أن ينزّل الأمر مع الروح و الملائكة إلى كافر فاسق. فإن قال: إنّه ينزّل إلى الخليفة الّذي هو عليها، فليس قولهم ذلك بشيء. و إن قالوا: إنّه ليس ينزّل إلى أحد، فلا يكون أن ينزل شيء إلى غير شيء. و إن قالوا -و سيقولون-: ليس هذا بشيء، فقد ضلّوا ضلالاً بعيداً.»

و في الكافي ٢٤٩/١، عن أبي جعفر -عليه السّلام- قال:

يا معشر الشّيعة، خاصموا بسورة إنّا أنزلناه [في ليلة القدر]، تفلجوا. فو اللّه إنّها لحجّة اللّه -تبارك و تعالى- على الخلق بعد رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله و سلّم. و إنّها لسيّدة دينكم. و إنّها لغاية علمنا.

يا معشر الشّيعة، خاصموا بـ«حم و الكتاب المبين إنّا أنزلناه في ليلة

مباركة إنّا كنّا منذرين». [الدخان/١ـ٣] فـإنّـها لولاة الأمر خاصّةً بعد رسول الله ـصلّى الله عليه و آله و سلّم. يا معشر الشيعة، يقول اللّه ـتبارك و تعالى ـ: «و إن من أمّة إلاّ خلافيها نذير». (فاطر/٢٤)

قيل: يا أباجعفر نذيرها محمّد ـصلّى اللّه عليه و آله و سلّم. قال: صدقت. فهل كان نذير و هو حيّ من البعثة في أقطار الأرض؟ فقال السائل: لا. قال أبوجعفر ـعليه السّلام ـ: أرأيت بعيثه أليس نذيره كما أنّ رسول اللّه ـصلّى الله عليه و آله و سلّم ـ في بعثته من اللّه ـعزّ و جلّ ـ نذير؟ فقال: بلى. قال: فكذلك لم يمت محمّد إلاّ و له بعيثٌ نذير. قال: فـإن قلت لا، فقد ضيّع رسول [اللّه] ـصلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ من في أصلاب الرجال من أمّته. قال: و ما يكفيهم القرآن؟ قال: بلى، إن وجدوا له مفسّراً. قال: و ما فسّره رسول اللّه ـصلّى اللّه عليه و آله و سلّم؟ قال: بلى، قد فسّره لرجل واحد؛ و فسّر للأمّة شأن ذلك الرجل. و هو عليّ بن أبي طالب ـعليه السّلام.»

و يشهد على ذلك و يصرّح به رواية الصادق ـعليه السّلام ـ في نور الثقلين ٢٤٧/٥، عن تفسير عليّ بن إبراهيم بـإسناده إلى عبدالرحمن بن كثير، عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلام ـ في قوله تعالى: «ما أصاب من مصيبة في الأرض و لا في أنفسكم إلاّ في كتاب من قبل أن نبرأها إنّ ذلك على الله يسير» [الحديد/٢٢]:

«صدق اللّه و بلّغت رسله. كتابه في السّماء علمه بها. و كتابه في الأرض علومنا في ليلة القدر. إنّ ذلك على اللّه يسير.»

قوله تعالى: «من قبل أن نبرأها» ظاهر أنّ هذا العلم و هذا الكتاب في مرتبة التقدير قبل تحقّق العين الخارجيّ.

و في هذا الباب أخبار و شواهد كثيرة. ثمّ إنّ هذا الأمر النّازل و العلم الحادث في ليلة القدر لوليّ الأمر، علم جديد و الأمر أمر حادث يشاء هذا الأمر و يريده ـسبحانه ـ في ليلة القدر.

الثالث: و يشهد على ذلك أيضاً الرّوايات الدالّة على أنّ التقدير إنّما يتحقّق في

ليلة القدر و أنّ الملائكة و الرّوح يتنزّلون بهذا الأمر المقدّر فيها، لاما ذكره بعض المفسّرين من أنّ الملائكة و الروح يتنزّلون لكلّ أمر؛ كما أوضحناه سابقاً.

في البرهان ٤٨٧/٤، عن الكليني بإسناده عن رجل، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

«في ليلة تسع عشرة من شهر رمضان التقدير. و في ليلة إحدى و عشرين القضاء. و في ليلة ثلاث و عشرين إبرام ما يكون في السّنة إلى مثلها لله ـ جلّ ثناؤه. و يفعل ما يشاء في خلقه.»

و في الوسائل ٢٥٩/٧، عن الكليني مسنداً عن زرارة قال: قال أبوعبدالله ـ عليه السّلام ـ:

«التقدير في ليلة تسع عشرة. و الإبرام في ليلة إحدى و عشرين. و الإمضاء في ليلة ثلاث و عشرين.»

و فيه أيضاً عن الكليني مسنداً عن أبي‌حمزة الثمالي قال:

كنت عند أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ فقال له أبوبصير: جعلت فداك؛ اللّيلة الّتي يرجى فيها ما يرجى؟ فقال: في ليلة إحدى و عشرين أو ثلاث و عشرين....

قلت: جعلت فداك؛ إنّ سليمان‌بن خالد روى في تسع عشرة يكتب و فد الحاجّ. فقال لي: يا أبامحمّد، و فد الحاجّ يكتب في ليلة القدر؛ و المنايا و البلايا و الأرزاق و ما يكون إلى مثلها في قابل، فاطلبها في ليلة إحدى و عشرين و ثلاث و عشرين.

و فيه ٢٦٠/، عن العلل مسنداً عن إسحاق‌بن عمّار قال:

سمعته يقول و ناس يسألونه يقولون: الأرزاق تقسّم ليلة النّصف من شعبان. قال: فقال: لا و الله! ما ذلك إلاّ في ليلة تسع عشرة من شهر رمضان و إحدى و عشرين و ثلاث و عشرين. فإنّ في ليلة تسع عشرة يلتقى الجمعان.

و في ليلة إحدى و عشرين يفرق كلّ أمر حكيم. و في ليلة ثلاث و عشرين يمضىٰ ما أراد اللّه ـعزّ و جلّ ـ من ذلك. و هي ليلة القدر الّتي قال اللّه ـعزّ و جلّ ـ: «خيرٌ من ألف شهر».
قال: قلت: ما معنى قوله: «يلتقى الجمعان»؟ قال: يجمع اللّه فيها ما أراد من تقديمه و تأخيره و إرادته و قضائه.
قال: قلت: فما معنى يمضيه في ثلاث و عشرين؟ قال: إنّه يفرقه في ليلة إحدى و عشرين و إمضاؤه و يكون له فيه البداء. فإذا كانت ليلة ثلاث و عشرين، أمضاه فيكون من المحتوم الّذي لا يبدو له فيه ـتبارك و تعالى.

بيان: ظاهر أنّ الروايات الّتي أوردناها، إنّما هي متعرّضة لبيان أنّ التقدير في ليلة القدر و ما بعدها من مراتب الفعل من القضاء و الإمضاء، و ساكتة عن التعرّض لمقام المشيئة و الإرادة الّتي لابدّ من الالتزام بتحقّقهما قبل مرتبة التقدير. و أمّا وقوع البداء في الأمر المقدّر المقضيّ الممضي، و كذا وقوع البداء في مشيئته تعالى و إرادته، فخارج عن تفسير الآية المباركة. و قد فصّلنا القول في مسألة البداء استقصاءً في أبحاثنا في المعارف الإلهيّة.

قوله تعالى: «سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ(٥)».

الظّاهر من الآية أنّ السّلام إنّما يلق على من يلق إليه الأمر من ولاة الأمر؛ الرسول و خلفائه الطّاهرين. و القول بأنّ السّلام إلى غير صاحب الأمر، تفكيك للسّياق من غير دليل. في الصحيفة المباركة السجّاديّة في دعائه ـعليه السّلام ـ إذا دخل شهر رمضان:

«ثمّ فضّل ليلةً واحدةً من لياليه على ليالي ألف شهر و سمّاها ليلة القدر؛ تنزّل الملائكة و الروح فيها بإذن ربّهم من كلّ أمر سلام دائم البركة إلى طلوع الفجر على من يشاء من عباده بما أحكم من قضائه.»

و في نور الثقلين ٦٤١/٥ و ٦٤٢: في أصول الكافي بإسناده إلى أبي جعفر الثاني قال: قال أبو عبداللّه ـعليه السّلام ـ: كان عليّ بن حسين ـعليهما السّلام ـ يقول:

...«سلام هي حتّى مطلع الفجر» يقول: تسلّم عليك يا محمّد ملائكتي و روحي بسلامي من أوّل ما يهبطون إلى مطلع الفجر.

و في رياض السّالكين/٤٣٤، عن عليّ بن إبراهيم قال: يُحَيّى بها الإمام إلى أن يطلع الفجر. و في خبر آخر عن عليّ بن حسين ـ عليهما السّلام ـ: هو سلام الملائكة و الرّوح على الرسول و الإمام من أوّل ما يهبطون إلى أن يطلع الفجر.

أقول: و يحتمل أن تكون هذه الرّواية عين الرّواية الّتي أوردناها عن نور الثقلين، عن الكافي بالنقل بالمعنى.

و فيه أيضاً عن البصائر في حديث إلى أن قال: تنزّل الملائكة إليه بأمور السنة من غروب الشّمس إلى طلوعها من كلّ أمر سلام هي له إلى أن يطلع الفجر.

أقول: ظاهر الآية و هذه الروايات بعد ردّ ما تشابه منها إلى محكماتها كافية في إثبات أنّ مورد السّلام إنّما هو مورد نزول الملائكة و الرّوح بأمر ربّهم. و رواية الصفّار و رواية الكلينيّ أصرح شاهد على ذلك. و لا مانع من أن يقال: إنّ ضمير «هي» مبتدأ و «سلام» خبر مقدّم لها. و حمل «سلام» على الضّمير من باب التأكيد لكثرة من يسلّم عليه في هذه اللّيلة المباركة. و رواية الصفّار تدلّ على التفكيك بين نزول الأمر و إهداء السّلام. فنزول الأمر إلى طلوع الشمس و إهداء السّلام إلى مطلع الفجر.

و قد اضطربت هاهنا كلمات المفسّرين من العامّة. فعن النيشابوريّ قال: و معنى «سلام هي»: إنّ هذه اللّيلة ما هي إلّا سلامة و خير. و أمّا سائر اللّيالي فيكون بلاءً و سلامةً. أو: ما هي إلّا سلام لكثرة سلام الملائكة على المؤمنين. و عن أبي مسلم قال: يعني أنّ هذه اللّيلة سالمة عن الرّياح المزعجة و الصّواعق و نحوها. أو: هي سلامة عن تسلّط الشّيطان، أو سالمة عن تفاوت العبادات في أجزائها، بخلاف سائر اللّيالي. فإنّ النفل فيها كلّما قرب من الفجر الثاني، كان أفضل.

و قريب منه الاضطراب في عبارة الكشّاف ٧٨١/٤، و غيره. و بديهيّ أنّه ليس فيما ذكروه من التفسير شيء و ليس تفسيراً مشروعاً مستنداً إلى دليل مقبول.

فتحصّل أنّ المراد من السّلام هي التحيّة المخصوصة. أي: المأمورون بـإنزال الأمر من الملائكة و الرّوح، يسلّمون على من يتنزّل من الملائكة و الروح عليه من الأمر، و هو الرسول و بعده خلفاؤه. و إنّ المراد من الملائكة عدد خاصّ من الأمناء و الخزّان.

۹۸.

سورة البيّنة

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مدنيّة؛ و هي السورة التاسعة و التسعون من القرآن نزلت بعد الطلاق. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿١﴾ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾ جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ رَبَّهُۥ ﴿٨﴾

بيان:

لاريب أنّ الأنبياء الكرام و الرّسل العظام الّذين ارتضى لهم الله الإسلام ديناً، قد وقعوا في صراط دعوتهم في مقابل صنفين من النّاس:

الأوّل: الّذين لايعرفون الاختلاف في الدين و كانوا على الفطرة الّتي فطرهم الله عليها. فبعث الله فيهم رسله و واتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته و ليذكّروهم منسيّ نعمته و يثيروا لهم دفائن عقولهم. فصاروا واجدين لشعاع الهداية الّتي فطرهم الله عليه و ضياء العقل الّذي ألهمه إيّاهم من معرفة الفجور و التقوى و عرّفهم فلاح من زكّى نفسه و طهّرها.

الثاني: الّذين كفروا بعد إسلامهم و اختلفوا على أنبيائهم و حرّفوا كلمة دعوتهم بعد تبيّن الحقّ عندهم و وضوح الحجّة عليهم. و هذا واضح عند من عرف تاريخ الأمم الماضين و ما وقع فيهم؛ سيّما اختلاف اليهود و النّصارى على موسى الكليم و عيسى الصدّيق. قال تعالى: «و قالت اليهود عزير ابن الله» (التوبة/٣٠) و ماجرى فيهم من عبادة العجل و إنكارهم على عيسى الصدّيق و إهانته و إيذائه بكلّ ما يقدرون عليه، و اختلاف النّصارى في المسيح و إلحادهم في التّوحيد الّذي كان من أمّهات دعوة عيسى. قال تعالى: «و قالت النّصارى المسيح ابن الله». (التوبة/٣٠)

و الأمر أوضح بالنسبة إلى المشركين الّذين انتحلوا أنفسهم إلى الحنيفيّة و إلى دين إبراهيم الّذي هو من أعاظم أئمّة التوحيد و تشبّثوا بذلك في مجادلاتهم و مفاخرهم مع إصرارهم في الشّرك و عبادة الأصنام و انغماسهم فيه. و كان الأمر على ذلك حتّى أتتهم الحجّة الواضحة.

قوله تعالى: «لَمْ يَكُنِ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَ الْمُشْرِكينَ مُنْفَكّينَ حَتّى تَـأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ(١)».

أقول: الّذين كفروا من أهل الكتاب و الّذين أشركوا ليسوا بتاركين ما هم عليه من الآراء الفاسدة و عبادة الآلهة و الضّمير راجع إلى الكفّار و المشركين. و ذكر بعض المفسّرين أنّ المراد من لفظ المستقبل هو الماضي. و ليس ببعيد. فإنّ الظّاهر أنّ قوله

تعالى: «حتّى» ليس المراد أنّ إصرارهم على ما كانوا عليه قد انقضى بإتيان البيّنة؛ فإنّهم كانوا على بيّنة قبل هذه البيّنة أيضاً. بل المراد أنّهم لايزالون مصرّين على ما كانوا عليه إلى أن فجأتهم البيّنة ففضحت عللهم و قطعت أعذارهم. و لادلالة فيها على انقضاء ما قبل «حتّى»، بل الظّاهر شمول التوبيخ و الاحتجاج عليهم قبل هذه البيّنة و بعدها أيضاً. و هذا التوبيخ و الاحتجاج هو الغرض الأصيل في الآية الكريمة.

قوله تعالى: «رَسُولٌ مِنَ اللّهِ يَتْلُو صُحُفاً مُطَهَّرَةً (٢)».

بيان أو بدل من البيّنة.

و الصّحيفة قد تطلق و يراد منها ما تكتب و تنقش فيها الحقائق و الأعيان؛ مثل القرطاس و الحديد و الخشب و أمثالها. و هناك صحيفة أخرى أعلى و أجلّ من القرطاس و الحديد و غيرهما؛ و هو العلم بعدّة من الحقائق و الأعيان فيحتويها هذا العلم مع جميع مشخّصاتها و جزئيّاتها، و هو المصون المعصوم بذاته. فمن كان واجداً لهذا العلم و لهذه الصحيفة القدسيّة، يعرف جميع ما يحتويها. و نظير الآية الكريمة المبحوثة قوله تعالى:

«إنّه لقرآن كريم * في كتاب مكنون». (الواقعة/٧٧ و ٧٨)

«بل هو قرآن مجيد * في لوح محفوظ». (البروج/٢١ و ٢٢)

و يؤيّده قوله تعالى: «يتلو صحفاً مطهّرة». فإنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ ما كان يتلو القرآن في شيء من المصاحف و إنّما يتلوها عن ظهر قلبه. و لايهمّنا التعرّض بأنّه يعرفها بعد نزول جبرئيل أو قبل نزوله. فإنّ البحث عن ذلك خارج عن تفسير الآية المباركة.

و قوله تعالى: «مطهّرة» نعت للصّحف. أي: مصونة و معصومة عن الخطأ و الخبط و اللّغو و اللّهو و النسيان و الكذب و الباطل. ضرورة أنّ المتكلّم بهذا القرآن هو الله ـ تعالى ـ فقد أنزله بعلمه ـ تعالى شأنه ـ و الواسطة هو جبرائيل الرّسول الكريم المكين المقرّب عند الله ذو قوّة عند ذي العرش ـ جلّ ثناؤه ـ و المخاطب هو رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ المؤيّد بروح القدس و بهذا الروح يتلقّى النبوّة و الرسالة و به يتحمّل و يحفظ و يبلّغ.

و قوله تعالى: «صحفاً» بصيغة الجمع، لعلّه للإشعار بما يقرأ و يتلو من سور القرآن و أبعاضها النازلة في الشؤون الخطيرة المختلفة في عرض نبوّته و رسالته إلى يوم وفاته. و إطلاق القراءة و التلاوة على الصّحف، مع أنّ المقروء و المتلوّ ما تحتويه الصحف، بعناية إطلاق المحلّ على الحالّ فيه؛ مثل إطلاق الكتاب على ما كان مكتوباً فيه.

أقول: و لايبعد أن يقال: إنّ هذه الصّحيفة المطهّرة بمنزلة قوله تعالى: «إنّه لقرآن الكريم۝ في كتاب مكنون» و مثل قوله تعالى: «بل هو قرآن مجيد۝ في لوح محفوظ». و قد أشبعنا الكلام فيما تقدّم أنّ كون القرآن في الكتاب المكنون إنّما هو بالوجود العلميّ لابالوجود العينيّ. و هذا الكلام بعينه في اللّوح المحفوظ و في الصحيفة المطهّرة أيضاً. فإنّ القرآن مصدر بمعنى المقروء و لادليل على كون القرآن المقروء في الصحف المطهّرة و في اللّوح المحفوظ و غيرهما من الصّحف النوريّة موجوداً مجرّداً بالوجود العينيّ.

قوله تعالى: «فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ(٣)».

بيان: تنقيح البحث يحتاج إلى بيان أمرين:

الأوّل: الكتب جمع الكتاب. و الكتاب في أمثال المقام مصدر بمعنى المكتوب. و قد ذكر بعض المفسّرين أنّ كتب بمعنى فرض. و هو الظّاهر من عبارة المجمع ٢٧١/١ في تفسير قوله تعالى: «كتب عليكم الصّيام» (البقرة/١٨٣) و هي: أي: فرض عليكم العبادة المعروفة في الشرع.

و فيه أوّلاً أنّ الوجوب يستفاد من قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشّهر فليصمه». فلعلّ قوله تعالى: «كتب عليكم» مسوق لتشريع أصل الصّوم فرضاً كان أو مندوباً، لالوجوبه.

و ثانياً أنّه منقوض باستعمال «كتب» في غير مورد الفرض أيضاً. قال ـ تعالى شأنه ـ: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيّة للوالدين و الأقربين بالمعروف حقّاً على المتّقين». (البقرة/١٨٠) فالآية الكريمة بقرينة ذيلها، صريحة

في إفادة استحباب الوصيّة على أهل الجدة و التقوى للوالدين و الأقربين.

و قد استعمل في الإذن و الترخيص أيضاً. قال تعالى: «و ابتغوا ما كتب الله لكم...» (البقرة/١٨٧) بعد قوله تعالى: «أحلّ لكم ليلة الصّيام الرفث» النّاسخة لوجوب الصّوم و تحريم الرفث في ليلة شهر رمضان. و صرّح ـ تعالى شأنه ـ في مقام الامتنان الاستمتاع من النساء بقوله تعالى: «و ابتغوا ما كتب الله لكم...» فإنّ هذه الرخصة مكتوبة في صحيفة الجعل و التشريع مثل غيرها من الأحكام.

و قد استعمل في الوضعيّات أيضاً. قال تعالى: «كتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ و العبد بالعبد...». (البقرة/١٧٨) و قال تعالى: «و كتبنا عليهم فيها أنّ النّفس بالنّفس...». (المائدة/٤٥)

نعم، لاينكر أنّ استعمال «كتب» في الفرض من المصاديق البارزة للكتابة لاأنّها موضوعة للفرض فقط. فلعلّ ذلك من باب اشتباه المفهوم بالمصداق.

الأمر الثاني: قوله تعالى: «فيها كتبٌ قيّمة» نعت و صفة للصّحف. قال في لسان العرب ٥٠٢/١٢: قوله تعالى: «فيها كتب قيّمة»؛ أي: مستقيمة تبيّن الحقّ من الباطل على استواء و برهان. عن الزّجّاج.

أقول: الكتب جمع كتاب. و الكتاب مصدر بمعنى المكتوب. أي: إنّ في هذه الصحف الإلهيّة الّتي يتلوها رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ مكتوبات قيّمة.

و لايبعد أن يقال: إنّ المراد من هذه المكتوبات القيّمة، هي الأحكام الثابتة الضّروريّة العقليّة و أمّهات الشرائع و أصول الدين و فروعه و تفصيل الحلال و الحرام و الحقّ و الباطل و المعارف الأصيلة في معرفة الصّانع و توحيده و نعوته و حقيقة المعاد و قوانين المصلحة الحافظة لحقوق البشر إلى انقضاء الدنيا و الوظائف المقرّرة بين الله ـ سبحانه ـ و عباده و غيرها من الحقائق الّتي لانقدر على إحصائها.

و نسبة التلاوة إلى الصّحف، مع أن المتلوّ ما في الصّحف، بعناية الحالّ و المحلّ. فإنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ يتلو هذه الصّحف الإلهيّة عن ظهر قلبه لاعن الصحف الخارجيّة.

قوله تعالى: «وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ(٤)».

الظّاهر أنّ المراد من البيّنة في المقام هي الحجج و الرّسل و الكتب الإلهيّة الّتي كانت موجودةً عندهم و قد تفرّقوا عنها و اختلفوا فيها.

و قيل: إنّهم كانوا متّفقين في البشارة بمجيء محمّد -صلّى الله عليه و آله و سلّم- قبل بعثته. و إنّما اختلفوا و تفرّقوا بعد ظهوره. و هو المراد من البيّنة.

و قيل: إنّهم اختلفوا و تفرّقوا عن محمّد -صلّى الله عليه و آله- و البشارة به، مع الحجّة الّتي كانت موجودةً عندهم.

و الأظهر ما ذكرناه من عموم متعلّق التّفرقة و الاختلاف في الشؤون الدينيّة و من جملته البشارة، و أنّ المراد من البيّنة هو جنس البيّنة؛ أي: البيّنات الموجودة و الحجج القائمة عليهم. و رأس النّفاق و الاختلاف هم حملة الكتاب و قد دَبَّ و سرى الاختلاف منهم إلى العوامّ المقلّدة. و ما أوقعهم في هذا الاختلاف إلّا البغي و الأهواء و الأغراض، لا البحث و الفحص في طلب الحقّ. إذ لا مورد للتّرديد و الاختلاف مع وجود الحجّة القائمة عندهم. و قد اختلفوا في الكتب الّتي أنزلها -سبحانه- لإقامة القسط و العدل. قال الله تعالى:

«كان النّاس أمّةً واحدةً فبعث الله النّبيّين مبشّرين و منذرين و أنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه إلّا الّذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغياً بينهم فهدى الله الّذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه...». (البقرة/٢١٣)

«إنّ الدّين عند الله الإسلام و ما اختلف الّذين أوتوا الكتاب إلّا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم». (آل عمران/١٩)

قوله تعالى: «وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ...».

فما أمرهم الله بالاختلاف و ما أنزل الله كتاباً ناقصاً و لا حجّةً قاصرةً كي يختلفوا في دين الله. و إنّما أمرهم ليعبدوا الله موحّدين. و في هذه الآية شهادة و دلالة

لما ذكرنا من عموم متعلّق الاختلاف و أنّ المراد من البيّنة أي البيّنة الّتي كانت موجودةً عندهم.

و قد استظهر بعضهم أصالة العباديّة في كلّ واجب بمعونة الحصر الواقع في قوله تعالى: «ليعبدوا». قال الشيخ (قده) في التبيان ٣٩٠/١٠: و في الآية دلالة على وجوب النيّة في الطّهارة. لأنّه بيّن تعالى أنّه أمرهم بالعبادة على الإخلاص و لايمكن ذلك إلاّ بالنيّة و القربة. و الطّهارة عبادة؛ لقوله ـصلّى الله عليه و آلهـ: الوضوء شطر الإيمان. و ما هو شطر الإيمان لايكون إلاّ عبادةً.

و قال في كنز العرفان ٣٢/١: دلّت على وجوب النيّة في كلّ عبادة. فيدخل فيه الطّهارات الثّلاث المتقدّمة.

و قال العلاّمة الشيخ الأنصاريّ (قده) في كتاب الطّهارة ما خلاصته: و استظهر بعضهم من الآية أصالة العباديّة في كلّ واجب إلاّ ما أخرجه الدليل.

أقول: سيجيء في ذيل البحث التعرّض إلى ما هو التحقيق في المقام ـإن شاء الله.

و العبادة في اللّغة هي التذلّل و الخضوع. قال في القاموس ٣٢٢/١: العبادة: الطّاعة. و في مرآة الأنوار /٢٣٢: و اعلم أنّ العبادة لغةً الطّاعة؛ و هي الانقياد و الخضوع و التذلّل.

أقول: العبادة إمّا ذاتيّة ـمثل السّجود و الدّعاء و التسبيح و التكبير و الثناء و التحميدـ من دون احتياج إلى الأمر بها و من دون احتياج إلى قصد أمرها، لصدق الخضوع و التّذلّل بالإتيان بها بالحقيقة و لاستقلال العقل بحسنها و حسن التقرّب بها نعم؛ يحتاج في التّقرّب بها إلى قصد الإخلاص في إتيانها. و إمّا مولويّة يحتاج تحقّق التذلّل و الخشوع إلى الأمر بها و إلى قصد أمر المولى عند العمل بها. ضرورة أنّ انتساب العمل و إضافته إلى المولى، لايعقل إلاّ بأمره و بقصد أمره أيضاً. فلا محالة يكون إتيان العمل في المورد الّذي ليس عبادةً ذاتيّةً بدعةً و حراماً إذا لم يكن أمر من المولى. و لو أمر بها و لم يقصد العامل أمره، فلا يعقل أن يكون خضوعاً و تذلّلاً للآمر، كما أنّه لايعقل انتسابه و إضافته إلى المولى إذا لم يأمر به.

قوله تعالى: «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ».

قوله: «مخلصين» حال من فاعل «ليعبدوا». و الدّين منصوب به. و قوله «له» متعلّق به. و الضّمير راجع إلى الله ـ سبحانه.

و قد اشتبه الأمر على بعض المفسّرين حيث لم يفرّق بين الإخلاص في الدّين و بين الإخلاص في العمل. فرجع الأوّل إلى الإخلاص في العبوديّة و نفي الأضداد و الأنداد عنه تعالى. و مرجع الثاني إلى الإخلاص في العبادة بعد ثبوت الإقرار بالعبوديّة. فكم فرق بين الإخلاص في الدّين و العبوديّة و بين الإخلاص في العبادة و الطّاعة. و الآية الكريمة مسوقة لبيان الإخلاص في الدين لا العمل.

توضيح ذلك أنّ دين الله الّذي ارتضاه لأنبيائه و رسله دين الإسلام. قال ـ تعالى شأنه ـ: «إنّ الدين عند الله الإسلام». (آل عمران/١٩) و هو عبارة عن معرفته تعالى و معرفة توحيده و معرفة نعوت جلاله و كبريائه و جماله و التّصديق و الالتزام بما جاءت به رسله و الالتزام القلبيّ بالقيام العمليّ و الوفاء بما أمر الله ـ سبحانه ـ بها إلى آخر أبواب الطّاعة.

فالدّين بهذا المعنى يستحيل أن يكون لغيره فيه نصيب. فيجب بالوجوب الضّروريّ الذاتيّ التديّن بهذا الدّين الّذي هو حقّ طلق له ـ سبحانه ـ من الألوهيّة و الوحدانيّة و الشّارعيّة و الحاكميّة و غيرها من نعوته ـ سبحانه. فمن وضع ديناً أو شرّع حكماً، فقد نازع سلطانه ـ جلّ ثناؤه ـ صنم و طاغوت يعبد من دون الله يجب أن يكفر به و يتبرّأ منه. في زاد المعاد للمجلسيّ (قده) /١٥٦ بإسناده عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ في دعائه يوم عرفة:

«... المهديّ من هديت. الحلال ما حلّلت. و الحرام ما حرّمت. و الدين ما شرعت. و الأمر ما قضيت.»

فالآية الكريمة متّحدة المفاد بقوله تعالى:

«إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ فاعبد الله مخلصاً له الدّين * ألا لله الدّين الخالص و الّذين اتّخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلّا ليقرّبونا إلى الله زلفى

إنّ الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون». (الزمر/٢ و ٣)

و أمّا الإخلاص في العبادة، فقد عرفت أنّ العبادة إمّا ذاتيّة أو مولويّة و كلّ واحد منهما يحتاج إلى قصد الإخلاص. فتتحقّق العبادة بالذات أو بقصد الأمر مع الالتزام في إتيانها خالصاً لله، لإمكان اشتراك الغير في إتيانها. فقد ذكر في القلائد ٧٠/١ في تفسير الإخلاص نقلاً عن بعضهم أنّه تنزيه العمل عن أن يكون لغير الله فيه نصيب. و قيل: هو إخراج الخلق عن معاملة الحقّ. و قيل: هو ستر العمل عن الخلائق و تصفيته عن العلائق. و قيل: أن لايريد عامله عليه عوضاً في الدّارين.

و قال في كنز العرفان ٣٢/١: فقيل: معنى كونه له تعالى، أن يفعله خوفاً من عقابه و رجاءً لثوابه. و قيل: يفعله حياءً منه أو حبّاً له. و قيل: تعظيماً له و مهابةً و انقياداً و لايخطر بباله عوض آخر سواه.... و هو الأقوى. لأنّ ما عدا ذلك شرك منافٍ للإخلاص.

أقول: لايخفى ما فيه من الضّعف. فإنّ الكتاب و السنّة مشحونان بالتّصريح بأنّ من أتى بالعبادة خوفاً من نار الله و طمعاً فيما أعدّه الله ـ سبحانه ـ في دار كرامته لعباد الصّالحين و غيرهما من الدّواعي المشروعة الّتي تنتهي إليه تعالى و ترتبط به، فلا إشكال في صحّة عبادته. و هو الله ـ سبحانه ـ قد دعاهم إلى الإتيان بالأعمال بهذه الدّواعي و رغّبهم و شوّقهم بذلك و وعدهم في ثواب الطاعات أجراً كبيراً. قال تعالى:

«تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربّهم خوفاً و طمعاً». (السجدة/١٦)

«في جنّات النّعيم * على سرر متقابلين *... * إنّ هذا لهو الفوز العظيم * لمثل هذا فليعمل العاملون». (الصافّات/٤٣ ـ ٦١)

فالتحقيق في المقام أنّ العباديّة و عنوان الخضوع و التذلّل إنّما يتحقّق بقصد الأمر. و أمّا الإخلاص فيتحقّق بقصد الأمر و بالدواعي الّتي في طوله. و هذه الدواعي لها درجات مختلفة بحسب درجات مقامات العارفين و العابدين. و يتحقّق الإخلاص بقصد الأمر أيضاً. فقصد الأمر كما أنّه تتحقّق به العبادة، يتحقّق به

الإخلاص أيضاً إذا أتى المأمور به لأجل أمره تعالى بها فقط. و أمّا العبادات الذاتيّة؛ واجباتها و محسّناتها ممّا يتقرّب بها إلى الله، فلا يحتاج فيها في عباديّتها إلى الأمر، بل يشترط فيها و في ترتّب آثار العبادة عليها قصد الإخلاص و التقرّب بها إلى الله -سبحانه- لايريد بها رضى أحد و محمدته من النّاس. فمن طلب بهذه العبادات . الذاتيّة محمدة أحد من النّاس فقد عبد غيره. تعالى شأنه.

فقد تبيّن من جميع ما ذكرنا الفرق بين الإخلاص في الدّين و الإخلاص في العمل -و بعبارة أخرى: الفرق بين الإخلاص في العبوديّة و الإخلاص في العبادة- و أنّ الآية في مقام التوبيخ و التقريع لأهل الكتاب في تفرّقهم عمّا أمرهم الله -سبحانه- به من الإيمان بتوحيده و التديّن بالدين الخالص عن لوث الشرك و البدع الّتي أحدثوها.

و تحصّل أيضاً أنّ الآية الكريمة أجنبيّة عن إفادة وجوب النيّة في العبادات المفروغ عباديّتها، أو شرطيّة النيّة فيها، أو وجوب الإخلاص في العبادة بمعنى الجزئيّة و الشرطيّة؛ و أجنبيّة أيضاً عن إفادة أصالة العباديّة في كلّ ما أمروا إلّا ما خرج بالدّليل.

قال الجصّاص في كتابه أحكام القرآن ٣٧٤/٥: فيه أمر بإخلاص العبادة له و هو أن لايشرك فيها غيره. لأنّ الإخلاص ضدّ الإشراك. و ليس له تعلّق بالنيّة لافي وجودها و لافي فقدها.

و في المجمع ٥٢٣/١٠: «و ما أمروا إلّا ليعبدوا الله»؛ أي: لم يأمرهم -تعالى شأنه- إلّا لأن يعبدوا الله وحده لايشركون بعبادته.

و اختار ذلك العلّامة الشيخ الأنصاريّ (قده) في كتاب الطّهارة ٧٨/ و حكاه عن البيضاويّ و النيشابوريّ و عن الشيخ البهائيّ (قده).

قوله تعالى: «حُنَفَاءَ».

حال من فاعل «ليعبدوا». أي: مائلين إلى الحقّ بمعرفتهم الفطريّة و التوحيد الفطريّ بخلع الأنداد و الأضداد عنه -سبحانه- معرضين عن الباطل بكفرهم بكلّ معبود سواه و بكلّ مطاع دونه -سبحانه.

قوله تعالى: «وَ يُقِيمُوا الصَّلاةَ وَ يُـؤتُوا الزَّكَاةَ».

عطف على قوله تعالى: «ليعبدوا». أي: و ما أمروا إلاّ بعبادة الله وحده مذعنين و مقرّين بأنّه هو الله و الإيمان الخالص ليس إلاّ لله -سبحانه- و بإقامة الصّلاة.

و في هذا العطف دلالة على ما استظهرنا من أنّ المراد في الآية الكريمة هو التوحيد لاالإخلاص في العمل ضرورة أنّ الظّاهر من الآية هو الأمر بالصّلاة الّتي هي من أهمّ التّكاليف الدّينيّة، لاالأمر بالإخلاص في إتيانها في مرتبة العمل بها. و قد أفاد ذلك الشيخ الأعظم الأنصاريّ (قده) و قال: فقد حكى الله -سبحانه- في الآية الشريفة من تكاليف أهل الكتاب أهمّ أصول الدّين و فروعه.

أقول: مراده (قده) أنّ المعطوف عليه من باب الإيمان و العقائد و الالتزام و التديّن بالحقائق الواقعيّة العقليّة و المعطوف من باب التّكاليف الشّرعيّة التعبّديّة، لاما يسبق إلى بعض الأوهام أنّه من باب عطف الخاصّ على العامّ و المقيّد على المطلق. ضرورة أنّ المعطوف عليه من باب الأحكام العقليّة لاعموم فيها و لاإطلاق و المعطوف فرد من التعبّديّة.

قوله تعالى: «وَ ذٰلِكَ دِينُ الْـقَيِّمَةِ(٥)».

بيان: القيّم قد يقع صفةً للأحكام -مثل قوله تعالى: «فيها كتب قيّمة»؛ أي: شرائع و أحكام قيّمة -و قد يقع صفةً للدّين. قال تعالى: «فأقم وجهك للدّين القيّم». (الروم/٤٣) و قد اضطربت كلمات المفسّرين في تفسير المقام. فقال الأردبيلي (قده) في زبدة البيان ٢٨/ ما ملخّصه: ... و كون الإضافة بيانيّةً. و تقدير الملّة -الّذي فعله المفسّرون- لإظهار موصوف القيّمة؛ فإنّها صفة.

و قيل: دين الملة القيّمة و الشّريعة القيّمة.

أقول: و وجه هذا التقدير كما صرّح به في المجمع ٥٢٣/١٠: إنّه لولا هذا التقدير، لكان إضافة الدّين إلى القيّمة من باب إضافة الموصوف إلى صفته. و هو غير جائز؛ لأنّه بمنزلة إضافة الشيء إلى نفسه.

و لايخفى أنّ هذا التقدير و هذا الوجه غير وافٍ لرفع الإشكال المذكور. فإنّ

الملّة و الشّريعة و الدّين بمعنًى واحد ـأي متقارنات لامترادفاتـ فيعود الإشكال من حيث إضافة الدّين إلى الملّة و الشّريعة. فكأنّهم زعموا أنّ الملّة بمعنى الجماعة. و هم أعرف بما قالوا. و الأظهر عندنا أنّ القيّمة نعت و صفة مثل قائم و قوّام ـبالضمّ و الفتح. يقال: فلان قائم بالقسط و العدل، و فلان قيّم للجند و الملك، و الرّجال قوّامون على النساء و القوّامون بالقسط.

في المجمع ٥٢٣/١٠: قال النضربن شميل: سألت الخليل عن هذا. فقال: القيّمة جمع القيّم. و القيّم و القائم واحد. فالمراد: و ذلك دين القائمين لله بالتوحيد. انتهى. لعلّ مراد الخليل من أنّ القيّمة جمع القيّم، أنّ القيّمة في هذه الآية وقعت صفةً للجماعة القائمين بتوحيد الله و شرائعه و علومه و معارفه.

قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا».

أقول: الظّاهر في الآية الكريمة أنّ هؤلاء الكفّار أداموا و أصرّوا على كفرهم بكتبهم و بالحجج القيّمة عندهم و كفروا أيضاً بالقرآن الكريم و بما جاءهم من الآيات البيّنات. ثمّ عاد الكلام على وعيدهم بالنّار فقال تعالى: «في نار جهنّم خالدين فيها» مجازاةً على امتناعهم و عنادهم عن قبول الحقّ بعد ما عرفوه.

قوله تعالى: «أُولٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ (٦)».

البريّة مأخوذ من برأ يبرأ، فعيل بمعنى المفعول، مثل الخليفة وزناً و معنًى. و لعلّ الفرق بينهما أنّ البرء عبارة عن تكوين ما قدّر، و الخلق عبارة من تقدير ما يريد تكوينه. و إطلاق الخلق على الموجود العيني، لعلّه من باب إطلاق السّبب على المسبّب.

و الشرّ مصدر أو اسم مصدر يراد منه الإنسان الشرور للمبالغة من باب زيد عدل. و هذا هو المراد في هذا المقام. و قد يطلق و يراد منه ما يصدر عن الأشقياء و الفسقة من الأمور المخالفة للعقل و الشّرع من الجنايات و التجاوز على نفوس النّاس و حقوقهم و تمرّدهم في مقابل سلطانه ـتعالى شأنهـ و مخالفة أمره. و قد يطلق على

ما يخلقه تعالى من البلايا و النقمات و السطوات على أعدائه و يأخذهم أخذ عزيز مقتدر. و يسمّى هذا شرّاً ـ و شرّ أيضاً بحسب الواقع ـ إلاّ أنّه حسن و واجب في محكمة العدل. فإنّه ـ سبحانه ـ مقدّس و منزّه عن إلغاء قانون المجازاة و إهمال حكومة العدل في حقّ الظّالمين و المتجاوزين و قد جرت بذلك سنّته المقدّسة. قال تعالى:

«و لا يردّ بأسه عن القوم المجرمين». (الأنعام/١٤٧)

و هكذا ما يمتحن به النّاس من البلايا و المكاره و الفتن؛ كما هو مقرّر في محلّه.

قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ(٧)».

الآية الكريمة مقابلة بالآية المتقدّمة فيما يحكي من حال الكافرين بالأنبياء الماضين و بما جاء به القرآن الكريم أيضاً. و هذا قرينة على أنّ المراد من الإيمان هو المرتبة الأعلى من الإيمان المتناسب لمقام الأوصياء و الصدّيقين. و لا ينافي ذلك إطلاق الآية الكريمة و شمولها بما دونهم من المؤمنين المتوسّطين أيضاً الّذين خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيّئاً. فإنّ المتوسّطين أيضاً يستفيدون من إيمانهم الفوز و النّجاة و الخير بالشّرائط المقرّرة في باب الإيمان و الإسلام.

و قوله تعالى: «الصّالحات» المحلّى بالألف و اللّام، شاملة لجميع الأعمال الصّالحة من الأعمال القلبيّة من الإيمان بالله و بما جاء به رسله تعالى و كذلك من أعمال الجوارح، إلاّ أنّ هذا العموم عموم بدليّ.

قوله تعالى: «أولئك هم خير البريّة» قد أخبر تعالى و شهد على أنّ هؤلاء الكرام الأبرار و من يحذو حذوهم خير الخلق كلّه. فالخير سواء كان مصدراً أو اسم مصدر باعتبار صدوره من الأشخاص يسمّى خيراً، من باب زيد عدل. و إذا أطلق في مورد الأعيان فالمراد منه النّعماء و المواهب و الكرامات و ما هو من هذا القبيل إلاّ ما كان فعله من الله ـ سبحانه ـ إملاءً و استدراجاً؛ فإنّه من باب الهوان و شرّ باعتبار ما يؤول إليه.

قوله تعالى: «رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ».

أي: رضي الله عنهم بما قدّموه من الصّالحات و طلبوا بها رضاءه تعالى. و رضوا عنه تعالى بما أكرمهم و أنجز وعده الجميل وفي بعهده ـتعالى شأنهـ و أتعب نفسه في مرضاته ـسبحانه.

بيان: الرضا و السّخط من الحالات الطّارئة للإنسان الشّاعر العاقل. فلا محالة يجب تنزيهه تعالى و تقديسه ـسبحانهـ عنهما بهذا المعنى.

في نور الثقلين ٤٣/٥ و ٤٤: في كتاب التوحيد... و بإسناده إلى هشام بن الحكم أنّ رجلاً سأل أباعبدالله ـعليه السّلامـ أنّ الله ـتبارك و تعالىـ له رضا و سخط. قال:

«نعم. و ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين. و ذلك أنّ الرضا و الغضب دِخال يدخل عليه فينقله من حال إلى حال معتمل مركّب للأشياء فيه مدخل. و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه، واحد أحديّ الذات و أحديّ المعنى. فرضاه ثوابه و سخطه عقابه، من غير شيء يتداخله فيهيجه و ينقله من حال إلى حال. فإنّ ذلك صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين. و هو ـتبارك و تعالىـ القويّ العزيز لا حاجة به إلى شيء ممّا خلق و خلقه جميعاً محتاجون إليه. إنّما خلق الأشياء من غير حاجة و لا سبب اختراعا و ابتداعا.»

و فيه /٤٤: و بإسناده الى محمّدبن عمارة قال: سألت الصادق جعفربن محمّد ـعليهما السّلامـ فقلت له: يابن رسول الله، أخبرني عن الله ـعزّ و جلّـ هل له رضا و سخط؟ فقال:

«نعم. و ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين و لكن غضب اللّه عقابه و رضاه ثوابه.»

قوله تعالى: «ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّـهُ(٨)».

أي: ذلك الوعد الجميل لمن خشي ربّه. و الظّاهر أنّ هذا نعت و تشريف

آخر للصّالحين. و فيه إشعار بمقام صلاحهم المعنويّ أيضاً. لأنّه قيد احترازيّ و تقسيم للصّالحين بأهل الخشية و غيرهم.

و اعلم أنّ الخوف و الخشية منه ـ سبحانه ـ ليس من سنخ الأمور المادّيّة في نفس الإنسان من الأطوار و الحالات الطّارئة. و مرجع الخوف و الخشية عند التحليل، إنّما هو تعريفه تعالى نفسه إلى أوليائه الصّالحين بما أنّه قائم و مراقب على كلّ نفس بما كسبت و بما أنّه مهيمن على عباده؛ فيراقبونه و يتّقونه.

قال في مرآة الأنوار: الخشية بمعنى المراقبة.

أقول: لايخفى ما فيه من التسامح. و لعلّ حقيقة الخوف و الخشية هو ما ذكرنا؛ أي: تعريفه تعالى نفسه إلى عباده من حيث إنّه تعالى ذوالجلال و السّطوة، حسيب و رقيب على الخلق سريرتهم و علانيتهم فينشرح صدر المؤمن و يهجم عليه نور الخوف و يعرف ربّه تعالى فيتّقيه حقّ تقاته و يراقبه و يرهبه ـ سبحانه. و أيضاً يعرف المؤمن ربّه تعالى أنّه بارّ ودود وصول، فتسكن نفسه و يتحبّب إلى الله و يتملّق بين يديه. و لايزال ينقلب في أنوار المعرفة، الخوف و الرجاء و الرغبة و الرهبة. و إنّما يعرّف تعالى نفسه إلى عباده بنعوته الجليلة الجميلة بما يشاء على ما يشاء. و هو فعله تعالى و لاكيف له و لاطور له.

٩٩.

سورة الزلزلة

في رواية عن ابن‌عبّاس أنّها مدنيّة؛ و هي السورة الثانية و التسعون، نزلت بعد الممتحنة. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴿١﴾ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾ وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا ﴿٣﴾ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴿٥﴾ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ ﴿٦﴾ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾

بيان:

الظّاهر أنّ السّورة المباركة بعد التدبّر فيها صدراً و ذيلاً، مسوقة لبيان شيء من علامات السّاعة و ما يقع في مقدّمتها. و ذلك لأجل إراءة النّاس أعمالهم و المجازاة عليها خيرها و شرّها، قليلها و كثيرها. و الظّاهر أنّ هذا الأخير هو الغرض الأصيل في هذه السّورة الكريمة. و بيان زلزلة الأرض و الأهوال الواقعة في هذا

الموقف، و إن كانت ممّا يدهش و يخاف و أحقّ شيء بأن يكون التخويف و الإنذار به ـ كما في غير هذا المورد من الآيات الكريمة ـ إلاّ أنّ الظّاهر أنّها ما وقعت في هذا المقام إلاّ مقدّمةً لبيان إراءة الأعمال و المجازاة عليها، و التخويف و الإنذار و التشويق و التبشير متعلّق باراءة الأعمال.

قوله تعالى: «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا(١)».

المستفاد من هذه الآية الكريمة و من غيرها من الآيات، أنّه تعالى بعد انقضاء عمر الدنيا و انقطاع أيّامها، إذا أراد قيام السّاعة، يزلزل الأرض زلزلةً شديدةً. قال تعالى:

«إنّ زلزلة السّاعة شيء عظيم». (الحجّ/١)

و المراد منها بحسب الآيات و السّنن الكثيرة أنّه تعالى يمير الأرض موراً و يسيّر الأرض سيراً و يقلعها من مركزها و يجعلها دكّاً دكّاً فتصير هباءً منبثّاً. و قد بسطنا الكلام في هذا الباب استقصاءً في الآيات المسوقة لهذا الشأن في سورة الانشقاق. فبعد موت الدّنيا و انبثاثها تأتي مواقف أخرى تجلّت الآخرة فيها و برزت الجنّة للمتّقين و النّار للغاوين.

فعلى هذا يكون المراد من زلزلة الأرض، زلزال جميعها سطحها و أعماقها، ظهرها و بطنها، لا الزلزلة المتعارفة مع بقاء الأرض بعينها. و إضافة الزلزال إلى ضمير الأرض لعلّ المراد منها الإشارة إلى الزّلزال المعهود المعلوم المقدّر للأرض. فإنّ للأرض أجلاً معلوماً إذا بلغ الأجل غايته، يقلعها تعالى بالزّلزال الّذي كتب عليها.

قوله تعالى: «وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا(٢)».

الآية الكريمة قريبة المفاد من قوله تعالى:

«و إذا الأرض مدّت * و ألقت ما فيها و تخلّت». (الانشقاق/٣ و ٤)

قال في القاموس ٣٥٣/٣: الثقل ـ كعنب ـ: ضدّ الخفّة. ثقل ـ ككرم ـ ثقلاً و

ثقالةً فهو ثقيل. و ثقال ـ كسحاب و غراب ـ ج: ثقال و ثقل ـ بالضمّ. و الثقل ـ محرّكةً ـ: متاع المسافر و حشمه و كلّ شيء نفيس مصون. و منه الحديث: إنّي تارك فيكم الثقلين؛ كتاب الله، و عترتي. و الثقلان: الإنس و الجنّ . و الأثقال: كنوز الأرض و موتاها و الذّنوب و الأحمال الثقيلة. واحدة الكلّ ثقل ـ بالكسر.

أقول: ما ذكره القاموس من تفسير الأثقال بالكنوز و الموتى، لعلّه نقله من بعض المفسّرين في تفسير الأثقال في هذه الآية. و لادليل على هذا التفسير غير أنّهم لم يجدوا مورداً و مصداقاً للأثقال إلاّ الموتى و الكنوز. و لاوجه لأصل التفسير فضلاً عن صحّة حمله على فرد معيّن من أفراد المعنى العامّ، على فرض أنّ الموتى ممّا تشتمل عليها الأثقال بحسب الوضع العاديّ المعهود. و الأمر أشكل في الكنوز. فإنّ الكنوز يومئذ من جملة الأحجار المتعارفة و قد دكّت و انبثّت و لافرق يومئذ بين حجر و حجر.

فالأولى السّكوت عن تفسير الأثقال، لعدم الدليل على تعيين المراد منها. و ما ذكروه، ممّا يصدق عليه الأثقال، لاأنّه معناه. و قد استعملت الأثقال في الخطايا و الأوزار و الذنوب أيضاً. فالأولى السّكوت عن تفسير الآية بالمعنى الّذي ذكروه؛ إذ لادليل عليه بحسب الكتاب و السنّة. نعم؛ في خطبة جليلة عن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ رواها في البرهان ٧٧/٣ عن أمالي الشيخ (قده):

«... و تنكّرت الأرض بعد حسن عمارتها. و تبدّلت الخلق بعد أنيق زهرتها، أخرجت من معادن الغيب أثقالها و نفضت إلى الله أحمالها ....»

أقول: هذه الخطبة الشّريفة مع إجمالها في نفسها؛ تكفي في دفع ما توهّم أنّ المراد من الأثقال الموتى و الكنوز.

قوله تعالى: «وَ قَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا (٣)».

موقف هذا القول، بناءً على ما ذكره المفسّرون، و حين بعثوا من القبور و استووا و استقرّوا في أرض المحشر و قد تبدّلت الأرض غير الأرض و برزوا إلى الله الواحد القهّار. و لايبعد أن يكون موقف هذا القول حين شروع الزّلزلة الّتي من

علامات السّاعة قبل النفخة الأولى و لمّا يموتوا بعد. و لعلّ الظّاهر هو الثاني. فإنّ موقف المبعث إذا استقرّوا في الأرض غير الأرض الأولى و لازلزال هنا وهم في شأن غير الشّأن الّذي قد كانوا.

قوله تعالى: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا(٤)».

الظّاهر أنّ «يومئذ» بدل من «إذا» و العامل فيها «تحدّث». أي: تحدّث الأرض حين زلزلت و حين أخرجت أثقالها و حين قال الإنسان ما لها. و يجوز أن يكون العامل مقدّراً، سيّما إذا قلنا إنّ المذكورات سيقت لأجل الإنذار و التّخويف بها ـ كما هو الظّاهر من كلمات الأعلام ـ لامقدّمة لبيان إراءة أعمال الناس و المجازاة عليها كما أيّدناه.

و تحديث الأرض أخبارها، لااستبعاد فيه و لاوجه لتأويله، بناءً على أنّها شاعرة عارفة بربّها. إذ ليس من الواجب أن يكون تحديث كلّ موجود بلسان آدمي.

و يظهر من بعض الرّوايات أنّها هي ما وقع على ظهرها من الأعمال و هي تلفظ و تنفض ما عليها من أعمال العباد إلى من يتولّى حساب الخلائق و هو الله ـ سبحانه ـ أكبر الشاهدين. ففي الصحيفة المباركة السجّاديّة في الدّعاء الحادي و الثلاثين قال ـ عليه السّلام ـ:

«... لتسمع سماؤك و من فيها و أرضك و من عليها ما أظهرت لك من الندم و لجأت إليك فيه من التّوبة. فلعلّ بعضهم برحمتك يرحمني لسوء موقفي، أو تدركه الرّقّة عليّ لسوء حالي فينالني منه بدعوة هي أسمع لديك من دعائي....»

و في المجمع ٥٢٦/١٠: جاء في الحديث أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ قال: أتدرون ما أخبارها؟ قالوا: الله و رسوله أعلم. قال: أخبارها أن شهد على كلّ عبد أنّه بما عمل على ظهرها؛ تقول: عمل كذا و كذا و يوم كذا و كذا. فهو أخبارها.

أقول: و له شواهد أخرى أيضاً. و ممّا ذكرنا يعلم أنّه لايصحّ تفسير الأثقال

في قوله تعالى: «و أخرجت الأرض أثقالها» بأعمال العباد، للزوم التّكرار، و لأنّ إخراج الأثقال ظرف لتحديث الأخبار. فإنّ الجملة عطف على قوله: «إذا زلزلت...».

قوله تعالى: «بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا(٥)».

أي: هذا سبب للتّحديث بالأخبار. أي: إنّ الله ـ سبحانه ـ أوحى إليها التحديث بالأخبار. فإنّ اللّام في قوله تعالى: «لها» بمعنى «إلى» ـ ذكره القاموس في تعداد معاني اللّام ـ أي: أوحى إليها و أمرها بالتحديث. أو إنّ المراد أنّ شعور الأرض بهذه الأخبار من جهة أنّ الله أوحى إليها و عرّفها بنحو من أنحاء الوحي.

قوله تعالى: «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً».

أي: يرجع الناس من الدّنيا إلى الآخرة. فإنّهم ينقلبون إليها حال كونهم متفرّقين متزاحمين، لكلّ واحد منهم شأن غير شأن الآخر. قال تعالى:

«وجوهٌ يومئذ مسفِرة* ضاحكة مستبشرة* و وجوه يومئذ عليها غبرة* ترهقها قترة». (عبس/٣٨-٤١)

و هذا الموقف موقف البعث فيساقون إلى الحساب ليروا أعمالهم. و قال في المجمع ما ملخّصه: «يرجعون من الحساب ليجزوا بأعمالهم.» و هو عجيب. إذ ليس في الآية الكريمة ذكر من الحساب كي يرجعوا من موقف الحساب إمّا إلى الجنّة و إمّا إلى النّار. على أنّ هذا القول يحتاج إلى تأويل قوله تعالى: «ليروا أعمالهم» بالمجازاة. و هو كما ترى.

قوله تعالى: «لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ(٦)».

الظّاهر أنّ المراد من إراءة الأعمال تعريفها إيّاهم. و صريح عدّة من الآيات و الرّوايات الواردة في تفسيرها و شرحها أنّها بقراءة كتابهم، فيقرؤون كتابهم فيجدون ما عملوا حاضراً لايغادر صغيرة و لاكبيرةً إلاّ أحصاها فتجد كلّ نفس ما عملت من خير محضراً و ما عملت من سوء تودّ لو أنّ بينها و بينه أمداً بعيداً. و أمّا من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً.

و اعلم أنّه لايبعد أن يكون موقف مشاهدة الأعمال هو موقف الحكم بالجزاء و القضاء بالعدل و الفضل منه ـ سبحانه ـ إلاّ أنّ العناية الملحوظة في إراءة الأعمال غير العناية في الحكم و القضاء بالجزاء فضلاً أو عدلاً ثمّ المؤاخذة بالجزاء أو التفضّل في العطاء. فلابدّ للمفسّر في تفسير الآيات مراعاة كلّ واحدة من العنايتين.

قوله تعالى: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ(٧) وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ(٨)».

تفريع من الآية السّابقة. أي: إنّه تعالى يريهم أعمالهم و يعرّفها لهم فيرونها و يعرفونها. و فيها تفصيل لما قد يتوهّم من الإجمال فيها. أي: ترى كلّ نفس جميع ما عملت، قليلها و كثيرها و صغيرها و كبيرها، و لو كان مثقال ذرّة، خيراً أو شرّاً. قال تعالى حكايةً عن لقمان:

«يا بنيّ إنّها إن تك مثقال حبّة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله إنّ الله لطيف خبير». (لقمان/١٦)

فالمتحصّل في المقام: إنّ الرؤية هو العلم و العرفان بالأعمال بقراءة الكتاب، بحيث إذا نظر في الكتاب يعرف جميع أعماله مع جميع مشخّصاتها؛ لقوله تعالى: «ليروا» ـ بضمّ الياء. أي: إنّ الإراءة فعل من الله. و الرؤية فعل العاملين. و الكتاب و العمل هما المرئيّان و المقروءان. و المستفاد من الأدلّة القطعيّة في الكتاب و السنّة، أنّ الأعمال مكتوبة في الصحائف بواسطة الملائكة الموكّلين بها و يعبّر عنها بالكرام الكاتبين.

و للفلاسفة في تفسير الآيات و السّنن الكثيرة الدالّة على كتابة الملائكة و قراءة الكتاب و الأعمال تأويلات باردة، تحفّظاً على أصولهم الواهية. فزعموا أنّ النشأة الآخرة التالية للدّنيا نشأة مجرّدة و كلّ ما فيها من الحقائق أعيان مجرّدة. فالمراد عندهم من كتابة الأعمال ثبوت صور الأعمال في صحيفة ذات الإنسان. و المراد من الملك العامل الأصيل في ثبوت تلك الصّور هي الهيئة الراسخة. أعرضنا عن تفصيلها. فن أراد ذلك، فليطلب من مظانّها.

.١٠٠

سورة العاديات

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّـيّـة؛ و هي السورة الثالثة عشرة من القرآن، نزلت بعد العصر. (انظر: مجمع البيان ٤٠٥/١٠)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا ﴿١﴾ فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا ﴿٢﴾ فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا ﴿٣﴾ فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا ﴿٤﴾ فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا ﴿٥﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ﴿٦﴾ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ﴿٧﴾ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾ ۞ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ ﴿٩﴾ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ ﴿١٠﴾ إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ ﴿١١﴾

قوله تعالى:«وَ الْعَادِيَاتِ ضَبْحاً(١)».

الواو للقسم. و العاديات: خيول الغزاة و المجاهدين أو آبالهم بالحمحمة و التنفّس الشّديد، أو آبال الحجّاج حين أفاضوا من عرفة إلى المشعر و من المشعر إلى منى. و قال في المجمع ٥٢٨/١٠: الضّبح في الخيل الحمحمة عند العدو. قيل هو شدّة التنفّس عند العدو. و في القاموس ٢٤٤/١: ضبح الخيل ـ كمنع ـ ضبحاً و ضباحاً:

أسمعت من أفواهها صوتاً ليست بصهيل و لاحمحمة.

و في نور الثقلين ٦٥٥/٥ في ذيل رواية طويلة عن عليّ بن إبراهيم في شأن نزول السّورة عن الصّادق ـعليه السّلام ـ قال:

«و العاديات ضبحاً» يعني بالعاديات الخيل تعدو بالرّجال. و الضبح صيحتها في أعنّتها و لجمها.

أقول: الظّاهر من الآيات أنّ العاديات الخيل للغزاة أو الخيل و الآبال لهم.

قوله تعالى: «فَالْمُورِيَاتِ قَـدْحاً(٢)».

هذا قسم آخر مترتّب على القسم الأوّل. قال في القاموس ٤٠٢/٤: وَرِيَ الزَّنْد كَوَعِيَ و ولي ـورياً و وريّاً و رية فهو وارٍ و وَرِيٌّ: خرجت ناره. و في الكشّاف ٧٨٧/٤: الإيراء: إخراج النّار.

و القدح: الصكّ. فعنى الموريات قدحاً. أي: الخيل تعدو و تظهر النّار من موقع حوافرها و سنابكها و صكّها على الأحجار.

قوله تعالى: «فَالْمُغِيرات صُبْحاً(٣)».

قال في القاموس ١٠٩/٢: أغار: عجّل في المشي.... و على القوم غارةً و إغارةً: دفع عليهم الخيل؛ كاستغار. و الفرس: اشتدّ عدوه في الغارة.

فيكون المعنى: الخيل تعجل و يشتدّ عدوه. يعني: تُغير بفرسانها و من ركبها على العدوّ صُبحاً.

قوله تعالى: «فَأَثَـرْنَ بِـهِ نَـقْعاً(٤)».

«فأثرن» من باب الإفعال أثار يثير إثارةً. و مجرّده ثار يثور ثوراً، بمعنى الهيجان.

و النّقع قيل: إنّه الغبار. في القاموس ٩٣/٣ النقع ـكالمنع ـ: رفع الصوت و شقّ الجيب و القتل. و في حاشية الكشّاف عن الأصمعيّ: النقع: الصياح. و المعنى: هِجْنَ به ـأي: فيه ـ في مكان العدوّ و في مقام لقاء العدوّ في ذلك الوقت غباراً أو صياحاً بكثرة القتلى.

أقول: الإتيان بالفعل الماضي بعد هذه الأسماء كأنّه في مرتبة التفريع و الاستنتاج ممّا تقدّم من معاني الأسماء.

قوله تعالى: «فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعاً (٥)».

عطف على «أثرن» و مترتّب و متفرّع منه أيضاً. أي: بعد ما أثاروا بالمكان غباراً أو صياحاً و حملوا حملة رجل واحد، غلبوا و تقلّبوا على مراكز عسكر الأعداء و أوساطهم.

قوله: «جمعاً» الظّاهر أنّه مصدر و منصوب بفعل من جنسه. أي: فوسطن و جمعن به جمعاً. و أمّا الجمع بالمعنى الاسمي - كما نقل الشيخ في التبيان ٣٩٧/١٠ عن قتادة و مجاهد - غير ملائم لظاهر الآية الكريمة.

قوله تعالى: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ (٦)».

هذا و ما عطف عليه من الجمل، هي المقسم بها بالأقسام السّابقة. أريد بالقسم تأكيد مفادها و تثبيته. و أكّد ذلك بإنّ المشدّدة و لام التأكيد أيضاً.

و الكنود بحسب اللّغة - كما ذكر في القاموس - مطلق شامل لجميع أنواع الكفر الوارد في القرآن الكريم؛ إلاّ أنّ القدر المتيقّن هو الكفر بنعمه و بمواهبه تعالى. قال تعالى: «لئن شكرتم لأزيدنّكم و لئن كفرتم إنّ عذابي لشديد». (إبراهيم/٧) ضرورة أنّ الآيات الكريمة ليست مسوقةً لبيان كفر الإنسان به تعالى و توحيده و اليوم الآخر و بما جاءت به رسله من الشرائع، بل الآيات مسوقة لتوبيخ الإنسان و ذمّه على دناءة نفسه و نسيان ربّه و تلوّث باطنه و تلاعبه بأهوائها المضلّة و أنّه لايشبع من الدنيا و لايرضى بما أعطاه الله تعالى.

قوله تعالى: «وَ إِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ (٧)».

الظّاهر أنّ الضّمير في قوله: «إنّه» راجع إلى الإنسان الكنود. و الشّهيد و الشّاهد قد يطلق و يراد منه مرتبة التحمّل و حصول العلم و تحصيله بعناية أنّ الشهيد من حضر الموقف وعاين الحادثة. و قد يطلق و يراد منه مقام أداء الشّهادة في مجلس القضاء و أمثاله. قال تعالى:

«و يوم نبعث في كلّ أمّة شهيداً... و جئنابك شهيداً على هؤلاء». (النحل/٨٩)

و الغالب في استعمال القرآن الكريم هو الأوّل. و هو الظّاهر في المقام. فالآية الكريمة في سياق قوله تعالى:

«بل الإنسان على نفسه بصيرة * و لو ألقى معاذيره». (القيامة/١٤ و ١٥)

قوله تعالى: «وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ(٨)».

الغالب في موارد استعمال لفظ الخير في القرآن الكريم هو المال. و الظّاهر أنّه من باب الأخذ بالمصداق من المفهوم بالقرينة الصّارفة. قال ـ سبحانه و تعالى ـ:

«كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيّة للوالدين و الأقربين بالمعروف ....». (البقرة/١٨٠)

و قوله: «لشديد» خبر «إنّ». و الجملة نعت للكنود لنفسه لالحبّه المال. و الفرق بين حبّ الكنود للمال و بين شدّة الكنود لحبّ المال أنّ الثاني أبلغ في توبيخه و تعييره. فإنّ الإنسان كما أنّه يشتدّ و يتقوّى لتحمّل أمور عظام و أفعال كريمة مثل الصّبر و الوفاء في الله، كذلك يسقط إلى مرتبة الرّذالة و الهوان بحيث يكون شديداً و قويّاً على ارتكاب الجرائم و المعاصي بما لم يكن في وسع الأشخاص العاديّين. و في هذه الآية إشعار و دلالة على أنّ الكنود قد بلغ من شدّته و جرأته على الحقّ و على أولياء الحقيقة أنّه يحبّ المال و أدبر عن جميع مادون المال من الحقّ و أهله.

قوله تعالى: «أَ فَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ(٩)».

البعثرة تقلّب الشيء باطنه إلى ظاهره و أسفله إلى أعلاه. و الاستفهام إنكاريّ و توبيخ و تهديد شديد على الكنود المتساهل بأهوال الآخرة و أفزاع موقف البعث و النّشور من القبور.

قوله تعالى: «وَ حُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ(١٠)».

عطف على قوله تعالى: «بعثر» و مترتّب عليه بحسب الموقف أيضاً. و لايخفى أيضاً أنّ الآية الكريمة ليست في مقام إثبات علمه تعالى بما في الصدور و النّفوس

- فإنّ مكنونات الصّدور و مضمرات القلوب قد كانت حاصلةً عنده تعالى - بل هذا الحصول على التفصيل للّذين بعثروا من القبور. و الظّاهر أنّ موقف هذا التحصيل موقف الحساب حين أعطي كتابه بيمينه أو شماله. فهذه الآية قريبة المفاد من قوله تعالى:

«و إذا القبور بعثرت * علمت نفس ما قدّمت و أخّرت». (الانفطار/٤ و ٥)

«ينبأ الإنسان يومئذ بما قدّم و أخّر». (القيامة/١٣)

قوله تعالى: «إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ (١١)».

لايبعد أن يكون جواباً لقوله تعالى: «إذا بُعثر...» و يمكن أيضاً أن يكون تهديداً آخر للكنود. أي: إنّ الله تعالى الخبير عليهم و على شؤونهم، خبيرٌ عليهم في هذا اليوم و في هذا الموقف أيضاً. و لم يذكر تعالى ما يجري عليهم في هذا الموقف و في هذا اليوم، بل أبهم و أجمل. و هذا كما يقال: الله أعلم ما يكون و كيف يكون. و فيه إنذار و تخويف من شأن الموقف و أنّ الله يعلم ما يجري على المحسنين و المجرمين.

و الخبير من جملة أسمائه تعالى الحسنى. قال الفيض (قده) في كتابه علم اليقين ١٢٤/١ نقلاً عن بعض: لكنّ العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة، يسمّى خبرةً و سمّي صاحبها خبيراً.

و فيه أنّه منقوض بكثير من الآيات و الخطب و الرّوايات، حيث عبّر عن العلم بالأسرار المستسرّة الباطنة بالعلم و عن صاحبها بالعالم دون الخبرة و الخبير. قال تعالى:

«ربّنا إنّك تعلم ما نخفي و ما نعلن...». (ابراهيم/٣٨)

«و اعلموا أنّ الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه». (البقرة/٢٣٥)

و الوجه في ذلك أنّ كلّ غيب عنده تعالى شهادة و كلّ سرّ عنده - سبحانه - علانية و الخفيّ و الباطن إنّما يتصوّر في علم من سواه.

في البحار ٢٠٦/٤، عن الصدوق (ره): «الخبير معناه العالم.» و فيه أنّه التزام بالتّرادف و عدم لحاظ العناية الفارقة بين أسمائه تعالى و خاصّةً في الأسماء الحاكية عن

علمه -سبحانه- مثل العليم و السميع و البصير و الخبير.

أقول: لم أظفر بشيء عن وجه الفرق بين الخبير و بين غيره من الأسماء الحاكية عن كونه تعالى عالماً في كلمات الأعلام. و الّذي يمكن أن يقال: إنّ العناية الملحوظة في هذا الاسم الكريم هو علمه تعالى بذاته بما يكون العلم به عند الناس من طريق الاختبار و التجربة و الاعتبار بل لعلّه من باب الإخبار أيضاً. فكما أنّه تعالى يسمّى سميعاً و بصيراً بعناية علمه تعالى بالمسموعات و المبصرات، كذلك يسمّى تعالى خبيراً بلحاظ علمه بذاته بما يكون علم الناس بالاختبار و الاعتبار و الإخبار. و في بعض الرّوايات إشعار بذلك.

في البحار ١٧٨/٤، عن التوحيد و العيون مسنداً عن الحسين بن خالد، عن مولانا الرضا -صلوات الله عليه- في حديث:

«و أمّا الخبير، فالّذي لايعزب عنه شيء و لايفوته. ليس للتجربة و لاللاعتبار بالأشياء فتفيده التجربة و الاعتبار علماً لولا هما ما علم. لأنّ من كان كذلك، كان جاهلاً و اللّه لم يزل خبيراً بما يخلق. و الخبير من النّاس المستخبر عن جهل المتعلّم. و قد جمعنا الاسم و اختلف المعنى.»

أقول: الحديث الشّريف، و إن كان مسوقاً في بيان الاختلاف في معاني الأسماء المشتركة بينه تعالى و بين غيره، إلّا أنّه -عليه السّلام- قد أفاد مورد إطلاق لفظ الخبير فيه تعالى و في غيره أيضاً و العناية الملحوظة في كلا الإطلاقين في كلا المقامين.

۱۰۱.

سورة القارعة

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة التاسعة و العشرون من القرآن، نزلت بعد لإيلاف. (انظر: مجمع البيان ۱۰/٤٠٥)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

ٱلْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴿٣﴾ يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ﴿٤﴾ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ ﴿٥﴾ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌۢ ﴿١١﴾

بيان:

السّورة المباركة مسوقة في بيان أهوال القيامة و شدائدها و أفزاعها. والقرع: الضّرب. و في بعض العبارات: الضرب بشدّة الاعتماد. و القارعة من أسماء القيامة. سمّيت بها لأنّها تقرع النّاس بشدائدها و مصائبها. و تطلق على كلّ بليّة

و داهية تقرع القلوب وتؤلمها. و تكرارها لاستعظام شأنها و التهويل في أمرها.

قوله تعالى: «يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَراشِ الْمَبْثُوثِ(٤)».

قال في مرآة الأنوار /٢٥٨: و الفراش ـ بالفتح أيضاً ـ لمعان. منها جمع فراشة؛ و هي الّتي تهافت في السّراج شبيهة بالبعوضة. و في القاموس ٢٩٣/٢: و الفراشة: الّتي تهافت في السراج. جمع: فراش.

أقول: تشبيه النّاس بالفراش يومئذ، لاضطرابهم و حيرتهم في شأنهم و فيما يريدون لأنفسهم يموج بعضهم في بعض منبثّين متناثرين و منشرين. و يمكن أن يكون التشبيه من حيث بعثهم من الأرض و انتشارهم من قبورهم من دون عناية الفزع و الدّهشة؛ سيّما على فرض اندكاك الأرض و تلاشيها و تفرّقها و النّاس يخرجون إلى أرض المحشر.

فعلى الأوّل تكون الآيات لبيان شيء من أشراط السّاعة و مقدّماتها؛ نظير قوله تبارك و تعالى:

«ما ينظرون إلّا صيحةً واحدةً تأخذهم و هم يخصّمون* فلا يستطيعون توصيةً و لا إلى أهلهم يرجعون». (يس/٤٩ و ٥٠)

و على الثّاني يكون بيان شيء من شدائد القيامة و أهوالها عند ورودهم أرض المحشر الأرض الجديدة؛ نظير قوله تعالى:

«و نفخ في الصّور فإذا هم من الأجداث إلى ربّهم ينسلون». (يس/٥١)

«يوم تبدّل الأرض غير الأرض و السّموات و برزوا لله الواحد القهّار* و ترى المجرمين يومئذ مقرّنين في الأصفاد». (ابراهيم/٤٨ و ٤٩)

و الأشبه الألصق بالمقام، هو الوجه الثاني بقرينة قوله تعالى: «فأمّا من ثقلت موازينه...».

قوله تعالى: «و تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (٥)».

قال في لسان العرب ٢٩٧/١٣: العِهن: الصوف المصبوغ ألواناً. و فيه

٣٥٧/٦: نَفَش الصوفَ و غيره ينفُشه نَفْشاً، إذا مدّه حتّى يتجوّف.

قوله تعالى: «فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ(٦)».

تنقيح البحث في ضمن مسائل:

الأولى: لايخفى أنّ موقف هذه الموازنة و التفتيش، إنّماهو موقف الحساب. و المراد بالموازين الموصوفة بالثقالة و الخفّة، هو الموزون لاما يوزن به. فلو فرضنا أنّ الأدلّة المساعدة تدلّ على أنّ الموازين جمع الميزان، فلا مناص من تأويله بالموزون للمناسبة الشّديدة بينهما بعناية الحالّ و المحلّ؛ أو يقال: إنّ المقايسة بين كفّتي الميزان. أي ثقالته باعتبار كثرة ما كان فيه من الطّاعات و خفّته باعتبار قلّة الطاعات.

الثانية: قد وقع الاختلاف بين المتكلّمين و المفسّرين في حقيقة الميزان و كيفيّة الوزن على وجوه و أقوال. و البحث فيه على تفصيله موكول إلى محلّ آخر. و قد بسط الكلام فيه في المجمع في تفسير قوله تعالى: «و الوزن يومئذ الحقّ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون». (الأعراف/٨) و العلّامة الحلّيّ (قده) في كشف المراد /٣٤٨.

الثالثة: هل المراد من ثقل الميزان أو خفّته، ثقله باعتباره في نفسه بكثرة الطّاعات و الحسنات و من خفّته كذلك؟ أو باعتبار مقايسة الطّاعات بالسيّئات؛ فإذا كانت كفّة الحسنات أثقل من السيّئات فالفلاح، و بالعكس فالخسران؟ الظاهر هو الأوّل؛ لعدم دليل على المقايسة المذكورة. فيكون المراد من الثقيل و الخفيف كثرة الحسنات و قلّتها.

الرابعة: هل المراد من خفّة الموازين ما هو الظّاهر في مقابل الثقل و الخفيف مقابل الثقيل؟ أو المراد من الخفّة كون الميزان صفراً من الطّاعات و الحسنات؟ قال الله تعالى:

«فإذا نفخ في الصّور فلا أنساب بينهم يومئذ و لا يتساءلون * فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون * و من خفّت موازينه فأولئك الّذين خسروا أنفسهم في جهنّم خالدون». (المؤمنون/١٠١-١٠٣)

أقول: الكافرون الجاحدون في الحميم، لاعمل لهم و لاحسنة و لاتنصب لهم الموازين أصلاً. و مع ذلك عدّهم ـ سبحانه ـ من الّذين خفّت موازينهم. و الظّاهر أنّ هذا الإطلاق باعتبار الهوان و التوبيخ لهم. بل يمكن أن يكون ذلك من باب الحقيقة. أي: إنّ كلّ ميزان غير ثقيل يستخفّ به و لايعتنى له؛ سواء كان صفراً محضاً أو شيئاً لايعتنى به و لاينجح من المهالك. و في هذا البيان دلالة على ما ذكرنا من أنّ الثقل و الخفّة في الميزان إنّما هو في حدّ نفسه، لاباعتبار المقايسة. فإنّ الكافر الّذي حبط عمله و لاميزان له أصلاً، قد أطلق عليه خفّة الميزان توبيخاً و استخفافاً. قال تعالى:

«الّذين ضلّ سعيهم في الحياة الدّنيا و هم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً* أولئك الّذين كفروا بآيات ربّهم و لقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا». (الكهف/١٠٤ و ١٠٥)

في نور الثقلين ٣١٢/٣: فى كتاب الاحتجاج للطبرسيّ عن أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ حديث طويل يذكر فيه أهل الموقف و أحوالهم و فيه:

«و منهم أئمّة الكفر و قادة الضّلالة. فأولئك لايقيم لهم يوم القيامة وزناً و لايعبأ بهم لأنّهم لم يعبؤوا بأمره و نهيه يوم القيامة. فهم في جهنّم خالدون فيها تلفح وجوههم النّار و هم فيها كالحون.»

و فيه /٥٦٣، عن تفسير عليّ بن إبراهيم عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ مرسلاً: «فمن ثقلت موازينه» قال: بالأعمال الحسنة. «فأولئك هم المفلحون* و من خفّت موازينه» قال: من تلك الأعمال الحسنة. «فأولئك الّذين خسروا أنفسهم في جهنّم خالدون».

و في البرهان ٦١/٣، عن الكلينيّ مسنداً عن سعيد بن المسيّب، عن عليّ بن الحسين ـ عليهما السّلام ـ في حديث يعظ فيه النّاس:

«اعلموا عباد اللّه أنّ أهل الشرك لاتنصب لهم الموازين و لاتنشر لهم الدّواوين. و إنّما يحشرون إلى جهنّم زمراً. و إنّما نصب الموازين و نشر الدّواوين لأهل الإسلام.»

فتحصّل في المقام أنّ المراد من الثقل في الإطلاقات الواردة في هذا الباب رجحان العمل و كثرة الطّاعات و من الخفّة قلّة الصّالحات أو فقدانها من أصلها. غاية الأمر أنّ استعمالها في موارد الفقدان، يحتاج إلى قرينة خارجيّة.

إذا تقرّر ذلك، فلنرجع إلى تفسير الآية الكريمة المبحوثة. في نور الثقلين ٦٥٨/٥ عن الاحتجاج للطبرسي (قده) عن أميرالمؤمنين -عليه السّلام- حديث يقول فيه:

و معنى قوله: «و من ثقلت موازينه» و «من خفّت موازينه» فهو قلّة الحسنات و كثرتها.

و فيه أيضاً عن الاحتجاج عن أبي‌عبدالله- عليه السّلام- قال السائل: أو ليس توزن الأعمال؟ قال: لا. لأنّ الأعمال ليست أجساماً. و إنّما هي صفة ما عملوا. و إنّما يحتاج إلى وزن الشيء من جهل عدد الأشياء و لايعرف ثقلها و خفّتها. و إنّ الله لايخفى عليه شيء. قال: فما معنى الميزان؟ قال: العدل. قال: فما معناه فى كتابه: «فمن ثقلت موازينه»؟ قال: فمن رجّح عمله.

و فيه أيضاً ٦٥٩/٥: في كتاب التوحيد حديث طويل عن علي -عليه السّلام- يقول فيه -و قد سأله رجل عمّا اشتبه عليه من الآيات-:

و أمّا قوله: «من ثقلت موازينه» و «خفّت موازينه» فإنّما يعني الحسنات. توزن الحسنات و السيّئات. و الحسنات ثقل الميزان. و السيّئات خفّة الميزان.

أقول: فعلى هذا يكون معنى قوله تعالى: «ثقلت»؛ أي: كثرت و رجّحت و حسنت موازينه.

قوله تعالى: «فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ(٧)»؛ أي: راضٍ صاحبها بها.

قال في التبيان: «في عيشة راضية»؛ أي: مرضيّة. فالفاعل هاهنا بمعنى المفعول. لأنّ معناه ذو رضا، كقولهم: نائل؛ أي: ذو نيل.

قوله تعالى: «وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ(٨)»؛ أي: قلّت حسناته فلا وزن لها

و لاقيمة، لرداءتها و خسّتها، فاذاً لايعبأ بها و لاينظر إليها.

قوله تعالى: «فَأُمُّـهُ هَاوِيَـة (٩)».

قال في القاموس ٧٧/٤ في تفسير الأمّ: الوالدة و امرأة الرّجل المسنّة و المسكن و خادم القوم.

فعليه: «فأمّه»؛ أي: مسكنه الهاوية. و الإتيان بالجملة الاسميّة الدالّة على الاستقرار و الثّبات، فيه إشعار بالدّوام و الخلود فيكون قرينةً على أنّ المراد من الموضوع هم الكفّار. و مع قطع النّظر عن القرينة المذكورة، فالوعيد بالنّار دليل واضح على تدنيس حسناته بسيّئات كثيرة غير مكفّرة. فالاحتمال الرّاجح الظّاهر أنّ موضوع خفّة الميزان هو الكفّار. و القدر المسلّم الّذي لاريب فيه، هو مرتكب الكبائر.

و الهاوية من أسماء جهنّم. و الظّاهر أنّها مأخوذة من الهويّ. أي: يهوي فيها من يلقى فيها. لأنّ بعد قعرها يوجب الهويّ فيها.

في المجمع ٥٣٢/١٠: و قيل: إنّه يهوي فيها. و هي المهواة لايدرك قعرها.

قوله تعالى: «وَمَا أَدْراكَ مَاهِيَة (١٠)».

أي: أنت لاتدري ما هذه الهاوية. قد أتى الله ـ سبحانه ـ الكلام بصورة النّفي، تفخيماً لشأنها. و الآية الكريمة لادلالة فيها على أنّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ لايدري ما الهاوية. فإنّ هذا النفي سيق لتثبيت الأمر المنفيّ و تفخيم شأنه، سواء كان المخاطب عالماً به أو جاهلاً. و ليس الغرض فيه الإخبار المحض لإفادة ما لم يعلم المخاطب.

و قد تكلّف بعض المفسّرين و أوّل ظاهر الآية بأنّك لاتدري ما الهاوية على التفصيل و إنّما تعلمها على الإجمال. و لايخفى أنّه لادليل على هذا التّأويل و على هذا التفصيل من ظاهر الآية و غيرها.

قوله تعالى: «نَارٌ حَامِيَةٌ (١١)».

هذا تفصيل و تفسير للهاوية، بعد تعظيم أهوالها بإبهام أمرها و شأنها. و أخبر ـ سبحانه ـ بأنّها نار شديدة الحرارة. و الظّاهر أنّ معناها: ذات حمي؛ أي: محميّة.

قال في القاموس ٣٢٢/٤: ... الشمس و النار حَمْياً و حُميّاً و حموّاً: اشتدّ حرّهما.

.١٠٢

سورة التكاثر

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الخامسة عشرة من القرآن، نزلت بعد الكوثر. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ﴿١﴾ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ﴿٢﴾ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴿٧﴾ ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٨﴾

بيان:

ذكروا في شأن نزول السّورة وجوهاً و أقوالاً. و الظّاهر من سياق السّورة و بقرينة التّهديد بالنّار في ذيلها، أنّها نزلت في شأن الكفّار و أنّ هؤلاء المتفاخرين بالتّكاثر من أقوام الجاهليّة. فالتّهديد بالنّار بالنسبة إلى أهل الإسلام في مقابل كبار المعاصي. و سنزيد ذلك توضيحاً ـ إن شاء الله ـ في طيّ الأبحاث.

و على أيّ تقدير، فالسّورة المباركة شاملة لكلّ من ارتكب هذه السنّة السيّئة إلى الأبد. على أنّ قبحها و شناعتها عقليّ لا يختصّ بزمان دون زمان و بقوم دون آخرين.

و التّكاثر بمعنى تعداد ما به مفاخر أبناء الدّنيا في مقابل قوم آخرين أو فرد في مقابل فرد؛ سواء كان التّعداد العمليّ على ما هو المرسوم في الأدوار الجاهليّة، أو اشتغال بجمع ما به يفتخرون من المال و الجاه و غيرهما لكي لايقال إنّ فلاناً أقلّ مالاً و جاهاً، على ما هو المرسوم في زماننا. فإنّ كثيراً من النّاس يتعب ليله و نهاره بأُمنيّة التقدّم على أقرانه و أمثاله و هذه بغيته من الدنيا و ما فيها. فلايزال أبناء الدّنيا يتسابقون في مضمار مزايا الحياة الدّنيا و تفاخرهم بذلك بلسان حالهم بحسب الغالب و قد تجري على ألسنتهم أيضاً. قال تعالى:

«اعلموا أنّما الحياة الدّنيا لعب و لهو و زينة و تفاخر بينكم و تكاثر في الأموال و الأولاد كمثل غيث أعجب الكفّار نباته ثمّ يهيج فتراه مصفرّاً ثمّ يكون حطاماً و في الآخرة عذاب شديد و مغفرة من الله و رضوان و ما الحياة الدّنيا إلّا متاع الغرور». (الحديد/٢٠)

فربما تجتمع على واحد من النّاس الخصال المذكورة في الآية أو عدّة منها أو تعرض على الإنسان واحدة منها. فالتكاثر من أهل الإيمان، من الأمراض الخفيّة يجب على صاحب البصيرة التوجّه إليه و التحرّز منه و المجاهدة و المبارزة في علاجها و أن لايكون سعيه و تعبه في الدّنيا للدّنيا أو لغيرها ممّا يصدّه عن سبيل الله؛ بل يجب أن يكون كدّه و سعيه، مثل طلب العلم و تحصيل الشّرف و السيادة و المجد و العظمة و الأموال و الأولاد كلّها لله و يستعملها في سبيله ـ سبحانه ـ لا لأجل التفاخر و التكاثر.

و قوله تعالى: «و في الآخرة عذاب شديد» الظّاهر أنّ هذا التهديد على من ألهاه و أشتغلته الخصال المذكورة في الآية عن الله و عن الآخرة و ينطبق على الكفّار و المنافقين بالحقيقة. و في شموله لأهل الإيمان المبتلين بذلك نوع خفاء. و الله العالم.

قوله تعالى: «أَلْهَاكُمُ».

أي: شغلكم و صرفكم. و في القاموس ٣٩٠/٤: لهي به ـ كرضي ـ: أحبّه. و عنه: سلا و غفل و ترك ذكره... و ألهى: شغل و ترك الشيء عجزاً أو اشتغل بسماع الغناء.

قوله تعالى: «التَّكَاثُرُ(۱)».

من باب التفاعل بمعنى إظهار الكثرة من الطّرفين. و يقال لكلّ تعداد و تكاثر من الطرفين. و ينطبق على تعداد النفوس و المفاخرة بالحقيقة. و هذا هو المراد في الآية بقرينة ذيلها و بمعونة ما ورد في تفسيرها من الرّوايات. أو المراد به العموم حتّى آل أمرهم إلى تعداد موتاهم بتكثير عدد نفوسهم. و الظّاهر هو الثاني. و الرواية لاتنافي ذلك بل تلائمه و تناسبه. و في هذا البيان تعريض بشدّة ضلالهم و حمقهم.

قوله تعالى: «حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ(۲)».

أقول: الزّيارة إتيان المحلّ و الحضور فيه. أي: استوعبكم تعداد العُدّة و العِدّة حتّى زرتم قبور موتاكم تعدّونها و تتكاثرون بها. و قيل: إنّ المراد توبيخهم. أي: ألهاكم التكاثر إلى أن تموتوا و تقبروا. و فيه ظاهراً أنّ الزّيارة فعل اختياريّ للمخاطبين خوطبوا به و عوتبوا عليه؛ و في دفن الموتى في قبورهم لايقال إنّ الميّت زار قبره. و الظّاهر أنّ المقابر كانت ظاهرةً في الأمكنة المعدّة لدفن الموتى و قد دفن فيها عدّة قليلة أو كثيرة. و ليس المراد المحلّ الّذي يدفن فيه المخاطبون و قد سمّي قبراً مجازاً و باعتبار ما سيجيء.

في نور الثقلين ٦٦١/٥: في كتاب الخصال عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ حديث طويل يقول فيه ـ عليه السّلام ـ:

«و التّكاثر لهو و شغل و استبدال الّذي هو أدنى بالّذي هو خير.»

أقول: قد يتوهّم في بدء النظر أنّ المراد من التّكاثر في الحديث جمع المال و تكثيره و صرف العمر في طلبه. و بعد التدبّر فيه، يعلم أنّ المراد جمعه و تكثيره على نحو التّكاثر بالبيان الّذي قدّمناه في صدر السّورة. و جمع المال و تكثيره ليس مذموماً على نحو الإطلاق؛ بل الظّاهر المستفاد من الحديث التّكاثر بالمال و بغيره من المناقب و المفاخر.

و في نهج البلاغه، الخطبة ۲۲۱ قال ـ عليه السّلام ـ بعد تلاوته «ألهاكم

التكاثر حتى زرتم المقابر»:

«ياله مراماً ما أبعده! و زوراً ما أغفله! و خطراً ما أفظعه! لقد استخلوا منهم أيّ مدّكر و تناوشوهم من مكان بعيد. أفبمصارع آبائهم يفخرون؟! أم بعديد الهلكى يتكاثرون؟! يرتجعون منهم أجساداً خوت و حركات سكنت. و لأن يكونوا عبراً، أحقّ من أن يكونوا مفتخراً. و لأن يهبطوا بهم جناب ذلّة، أحجى من أن يقوموا بهم مقام عزّة. لقد نظروا إليهم بأبصار العشوة و ضربوا منهم في غمرة جهالة. و لو استنطقوا عنهم عرصات تلك الدّيار الخاوية و الربوع الخالية، لقالت: ذهبوا في الأرض ضلّالاً. و ذهبتم في أعقابهم جهّالاً. تطؤون في هامهم. و تستنبتون في أجسادهم. و ترتعون فيما لفظوا. و تسكنون فيما خرّبوا. و إنّما الأيّام بينكم و بينهم بواكٍ و نوائح عليكم. أولئكم سلف غايتكم و فرّاط مناهلكم الّذين كانت لهم مقاوم العزّ و حلبات الفخر ملوكاً و سُوَقاً. سلكوا في بطون البرزخ سبيلاً....»

قوله تعالى: «كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ(٣)».

«كلّا» حرف ردع. فالآية الكريمة مسوقة للردّ عمّا فعلوا و قالوا. أي: ليس الأمر و الشأن على ما كانوا عليه و على ما يزعمون. و لايبعد أن يقال: إنّهم سوف يعلمون و عن قريب ينكشف لهم الحال حين حضرهم الموت. فإنّ الموت يرفع الغطاء بين الإنسان و بين ما يرد عليه من الشّدائد و الأهوال و من الحقائق و الأعيان. و سمّيت حال الاحتضار حال معاينة ثمّ المواقف الأخرى كلّ واحد عقيب الآخر. قال السيّد في رياض السالكين ٤١٨/٤ في شرح دعائه -عليه السّلام- عند ختمه القرآن في قوله: «و قد تجلّى ملك الموت لقبضها من حجب الغيوب....»: و قد تواترت الأخبار بأنّ الميّت يرى ملك الموت عياناً و يخاطبه عند كشف الغطاء و يسمّى وقت المعاينة.

قوله تعالى: «ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ(٤)».

التّعبير بلفظ «ثمّ» الدالّ على التّراخي، فيه دلالة على أنّ مورد هذا العلم غير

المورد المذكور في الآية السّابقة و أنّ العلم في الآية السابقة مترتّب على العلم بالأوّل و متأخّر عنه بحسب المورد. و هذه قرينة على ما ذكرنا من أنّ العلم المذكور في قوله تعالى: «كلّا سوف تعلمون» هو العلم الحاصل بالموت بل الحاصل بعلمه السّابق بشيء من الحقائق الأخرويّة أيضاً من الملائكة و حضورهم عنده المأمورين بإخراجه من الدّنيا.

قوله تعالى: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ(٥)».

هذا ردعٌ آخر و إنكار عليهم و توبيخ لهم أنّ منشأ هذا التّكاثر و التّباهي هو الجهل؛ سيّما الجهل بغاية أمرهم و منقَلَبهم و مصيرهم. و لو أنّهم يعلمون عاقبة أمرهم و ما يهمّهم و يجب عليهم، لشغلهم عن هذا التكاثر. و المراد من اليقين هو اليقين اللّغويّ ـ إذ لا دليل لحمله على المعنى الاصطلاحي و موارد الاستعمال أيضاً يشهد على ذلك ـ لا العلم الحصوليّ الاصطلاحيّ الّذي لم يتبيّن للعالم جهله عن إصابته.

في نور الثقلين ٦٦٢/٥، عن محاسن البرقيّ عن محمّد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قول الله ـ عزّ و جلّ ـ: «لو تعلمون علم اليقين» قال: المعاينة.

و في القاموس ٢٨٠/٤ في تفسير اليقين قال:... و به: علمه و تحقّقه.

قوله تعالى: «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ(٦)».

هدّدهم ـ سبحانه ـ برؤية الجحيم. و الظّاهر أنّ موطن هذا التّهديد ـ أي رؤية الجحيم ـ هو مرتبة العلم بشدائد القبر و أهوالها و محنة الآخرة و آلامها. فإنّ القبر أوّل منزل من منازل الآخرة. أي: يرى و يشهد البتّة في موقف القبر ما يواجهه و يستقبله من نار الجحيم و يرى مقعده و مكانه فيها.

في البحار ١٨٩/٦، عن الإمام أبي محمّد العسكريّ ـ عليه السّلام ـ في حديث:

«... إنّ هؤلاء الكاتمين لصفة رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ و الجاحدين لحلية عليّ وليّ اللّه، إذا أتاهم ملك الموت ليقبض أرواحهم،

أتاهم بأفظع المناظر.... فيرفع حجب الهاوية فيراها بما فيها من بلاياها و دواهيها و عقاربها و حيّاتها و أفاعيها و صروف عذابها و نكالها فيقال له: فتلك إذاً منازلك....»

و قد نقل في قراءة علي ـعليه السّلام ـ: «لتُرون» ـبضمّ التاء. و هو الأنسب بأحاديث الباب. فإنّ مفادها هي الإراءة رغماً عليه و تعذيباً له.

و أمّا ما ورد في بعض الرّوايات من ذكر عذاب القبر ما خلاصته أنّه يفتح من قبره باب من النّار. فالظّاهر أنّ هذه النّار هي النّار البرزخيّة، لا نار الجحيم المتوعّد بها في القيامة.

و في المجمع ٥٣٤/١٠: عن مقاتل: يعني حين تبرز الجحيم في القيامة قبل دخولهم إليها. و به قال الشيخ أيضاً في التبيان ٤٠٣/١٠.

أقول: و هو خلاف ظاهر الآية و الرّوايات. فإنّ قوله تعالى: «كلّا لو تعلمون علم اليقين» تهديد بما يستقبلهم من العذاب عند المعاينة و بعدها من عذاب البرزخ و برؤية الجحيم أيضاً على نحو التّأكيد في عرض سواء. إذ لا دليل على الفاصلة بين التهديدين ـأي: بالعذاب عند المعاينة و بالعذاب برؤية الجحيم ـبل الظّاهر من السّياق خلافه. فإنّ الإشراف على النّار و رؤيتها بالحسّ البصريّ غير الرّؤية العلميّة؛ كما لا يخفى.

قوله تعالى: «ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ الْيَقِينِ(٧)».

التعبير بلفظ «ثمّ» الدالّ على التّراخي، يشهد على ما ذكرنا في الآية السّابقة من أنّ الرؤية فيها غير ما في الآية التّالية و أنّ الرؤية في الآية المبحوثة أبلغ و أجلى و قد وقع في الجحيم و يتقلقل بين أطباقها و يخوض بين أمواجها و غمراتها. و في المجمع ٥٣٤/١٠ في تفسير عين اليقين: كما يقال حقّ اليقين و محض اليقين. و في الكشّاف: محض اليقين و خالصته. و في القاموس ٢٥٣/٤: العين... و الحاضر من كلّ شيء... ذات الشيء.

أقول: قول القاموس: «و الحاضر من كلّ شيء» يناسب المشاهدة و العيان.

فالأحسن من الجميع ما ذكره السيّد الأجلّ شبّر (قده) في تفسيره ١٢٢٨/، قال: مصدر، لأنّ المعاينة بمعنى الرؤية. أي: رؤية هي نفس اليقين.

قوله تعالى: «ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ(٨)».

بيان: الآية الكريمة واقعة في سياق الآيات السّابقة عليها، مسوقة لتهديد المخاطبين و من يجري مجراهم. و لايخفى أيضاً أنّ عنوان المساءلة في الكتاب و السنّة غير عنوان المحاسبة. و قد خلط العنوانان في تفسير هذه الآية الكريمة. و منشأ الخلط استعمال أحدهما في مورد الآخر أحياناً لعناية و مناسبة. و الآيات المشتملة على السؤال عن الأمم بعنوان التّهديد في القرآن كثيرة. قال تعالى:

«و قفوهم إنّهم مسؤولون* مالكم لاتناصرون». (الصافات/٢٤ و ٢٥)

فعلى هذا لافرق في ذلك بين الأمّة الإسلاميّة و بين الأمم السّابقة الّتي تمّت الحجّة عليها؛ كما أوضحناه في سورة البيّنة عند تفسير قوله تعالى: «لم يكن الّذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين منفكّين حتى تأتيهم البيّنة». فالعتاب و التهديد لهم في السؤال يومئذ عن النعيم، إنّما هو باعتبار الحكم التكليفيّ المترتّب على الأمم؛ لاسيّما على هذه الأمّة الّتي نزل القرآن على ساحتهم. فيسأل عنهم بما منّ الله عليهم بالرّسول الأكرم و بما جاء به من الشرائع الحقّة القيّمة و يسأل أيضاً عن النعمة الكبرى الأئمّة المعصومين؛ سيّما خاتم الأئمّة المهديّين. فالآية الكريمة عامّة شاملة لجميع أفراد المكلّفين في كلّ عصر و زمان.

فتحصّل أنّ الآيات و الأخبار الواردة في تفسير هذه الآية الكريمة بالولاية، إرشاد و تذكرة إلى هذا الحكم الضّروريّ العقليّ، و ذكر الولاية في هذه الأخبار من باب المصاديق البيّنة الكاملة. و قد كفروا بهذه النعمة الكبيرة و قام طواغيت الزّمان بقتلهم و طردهم و إبطال حقّهم و كتمان فضلهم.

في نور الثقلين ٦٦٣/٥، عن عليّ بن إبراهيم بإسناده عن جميل، عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلامـ قال:

قلت: قول الله: «لتسألنّ يومئذ عن النعيم»؟

قال: تسأل هذه الأمّة عمّا أنعم اللّه عليهم برسول اللّه ثمّ بأهل بيته.

و في البرهان ٥٠٢/٤، عن محمّدبن يعقوب الكلينيّ بـإسناده عن أبي‌خالد الكابليّ قال:

دخلت على أبي جعفر -عليه السّلام. فدعا بالغداء. فأكلت منه طعاماً ما أكلت طعاماً قطّ أطيب منه و لاألطف. فلمّا فرغنا من الطّعام قال: يا أباخالد، كيف رأيت طعامك؟ -أو قال: طعامنا؟- قلت: جعلت فداك؛ ما أكلت طعاماً أطيب منه قطّ و لاأنظف؛ و لكن ذكرت الآية الّتي في كتاب اللّه -عزّ و جلّ-: «ثمّ لتسألنّ يومئذ عن النعيم».

فقال أبوجعفر -عليه السّلام-: إنّما يسألكم عمّا أنتم عليه من الحقّ.

و فيه ٥٠٣/، عن محمّدبن العبّاس مسنداً عن عبداللهبن نجيح اليمانيّ قال:

قلت لأبي‌عبداللّه -عليه السّلام-: ما معنى قوله -عزّ و جلّ-: «ثمّ لتسألنّ يومئذ عن النعيم»؟

قال: النعيم الّذي أنعم اللّه به عليكم من ولايتنا و حبّ محمّد و آله.

و في البحار ٥٧/٢٤، عن كنز الفوائد، عن عليّ‌بن عبدالله مسنداً عن أبي‌خالد الكابليّ قال:

دخلت على محمّدبن عليّ -عليه السّلام-.... قلت: «ثمّ لتسألنّ يومئذ عن النعيم».

فقال: و اللّه لاتسأل عن هذا الطعام أبداً. ثمّ ضحك حتّى افترّ ضاحكاً و بدت أضراسه و قال: أتدري ما النّعيم؟ قلت: لا. قال: نحن النعيم الّذي تسألون عنه.

و فيه عن محمّدبن العبّاس مسنداً عن جعفربن محمّد -عليه السّلام- في قوله تعالى: «ثمّ لتسألنّ يومئذ عن النعيم» قال: نحن النعيم.

١٠٣.

سورة العصر

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّـيّـة؛ و هي السورة الثانية عشرة، نزلت بعد الانشراح. (انظر: مجمع البيان ٤٠٥/١٠)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وَٱلْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ ﴿٣﴾

بيان:

قد قامت الأدلّة الشّرعيّة على أنّ الحلف و اليمين لا ينعقد إلاّ بالله ـ سبحانه ـ و بذكر شيء من أسمائه الحسنى الدالّة على ذاته أو على نعت من نعوته تعالى. و أمّا ما سوى ذلك، فلا ينعقد به القسم و لا يترتّب عليه أثر؛ سواء كان من المقدّسات الدينيّة ـ مثل الكعبة و القرآن و الرّسول و غيرها أم لا. و أمّا هو ـ سبحانه ـ فقد أقسم في هذا القرآن الكريم بذاته. قال: «فلا و ربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم...». (النساء/٦٥) و أقسم بالقرآن الكريم. قال تعالى: «يس. و القرآن الحكيم»؛ «ق و القرآن المجيد». و قد أقسم أيضاً بعدّة من مخلوقاته؛ مثل الصّافات و الذّاريات و الطّور و النّجم و غيرها. و ذكر المفسّرون في توجيه تلك الأقسام وجوهاً و أقوالاً.

قال في المجمع ٤٣٨/٨: اختلف في مثل هذه الأقسام. فقيل: إنّها إقسام بالله

تعالى على تقدير: و ربّ الصّافّات، و ربّ الزّاجرات، و ربّ التّين و الزّيتون. لأنّ في القسم تعظيماً للمقسم به. و لأنّه يجب على العباد أن لايقسموا إلاّ بالله تعالى، إلاّ أنّه حذف. لأنّ حجج العقول دالّة على المحذوف. عن الجبّائيّ و القاضي.

أقول: و في كلّ من هذه الموارد في تفسير الآيات المذكورة لهم أقوال من أرادها فليراجعها. و قد تقدّم في سورة الشمس و التين أنّ له تعالى أن يقسم بما شاء من خلقه، و ليس للخلق أن يحلفوا إلاّ به. فعلى هذا لايلزمنا إثبات الفضيلة الموجبة لقسمه تعالى. فإنّه يعطي و يفيد أنّ في المقام عنايةً و أهمّيّةً بالغةً فلابدّ من تدبّر حقّه في المورد الّذي أراد تعالى تأكيده و إثباته بالقسم طبق المحاورات المتعارفة في مرحلة التخاطب و التفاهم.

قوله تعالى: «وَ الْعَصْرِ(١)».

الواو للقسم. و العصر هو المقسم به. و معناه على ما في القاموس ٩٣/٢: الدّهر و اليوم و اللّيلة و العشيّ إلى احمرار الشمس و الغداة. و قال في مرآة الأنوار ٢٣٥: هو لغةً: الدّهر و قطعة الزمان و وقت العصر.

في البرهان ٥٠٤/٤، عن ابن بابويه مسنداً عن المفضّل بن عمر قال:

> سألت الصادق جعفر بن محمّد عن قول اللّه -عزّ و جلّ-: «و العصر إنّ الإنسان لفي خسر».
>
> فقال: العصر عصر خروج القائم -عليه السّلام.

و الظّاهر أنّ هذا لايصلح أن يكون مخصّصاً لعموم العصر. و لعلّه في مقام بيان أفضل الأفراد، لامن باب تمام المراد.

أقول: الظاهر بمعاونة الألف و اللاّم، هو عموم العصر لاالدّهر -أي المجموع من حيث المجموع- و لااليوم و اللّيلة و لاالعشيّ بالخصوص. إذ لادليل على إرادة واحد منها بالخصوص.

قوله تعالى: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ(٢)».

الظّاهر أنّ اللاّم في الإنسان للعموم. و المعنى: إنّ الله -سبحانه- أقسم بالعصر

أنّ الإنسان كلّه في خسارة من عمره و ضلال من سعيه. فهذا الحكم الصريح فيه دلالة قطعيّة على أنّ الإنسان إنّما خلق بعناية حكيمة فاضلة لالاغياً و لاعابثاً. تعالى ـسبحانه ـ عن ذلك. فمتى لم يقصد الإنسان الغاية في سعيه و في لحظات عمره، ينقص من عمره و ترد الخسارة على رأس ماله و لاربح و لانال شيئًا إلى أن يفنى جميع بضاعته و يبقى فقيراً و صفراً. فعلى هذا المستثنى من هذا الحكم المؤمنون و الصّالحون. فإنّهم حازوا و فازوا ما لم يحزه غيرهم.

قوله تعالى: «إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ».

قد ذكر ـسبحانه ـ الصّالحات بعد الإيمان به تعالى ـمع أنّ الصّالحات من الإيمان ـ لإفادة أنّ الحكم القطعيّ بالفوز و الفلاح متوقّف على إتيان الصّالحات.

توضيح ذلك: قال بعض المحقّقين: إنّ الإيمان هو الإقرار و الإذعان بوجوده تعالى و توحيده و نعوته و كمالاته ـسبحانه. و الأعمال الصّالحة و اجتناب المحرّمات شرط لتحقّق الإيمان و تأثيره. و قال بعضهم: إنّ الإيمان عمل كلّه و مبثوث على الجوارح كلّها. فالواجب على القلب الإقرار و الإذعان. و على العين النظر إلى ما فيه الاعتبار و الاتّعاظ و الغضّ عمّا حرّم الله عليها. و هكذا كلّ جارحة من الجوارح موكّلة على ما فرض الله عليها و مسؤولة عمّا حرّمه الله. قال تعالى: «إنّ السّمع و البصر و الفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً». (الإسراء/٣٦)

و القول الثاني هو الأوفق بالرّوايات الشّريفة الواردة في المقام.

قوله تعالى: «وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (٣)».

ليس هذا استثناءً آخر. فإنّ التّواصي بالحقّ و الصّبر من جملة الصّالحات. ضرورة أنّ الأمر بالمعروف عمل صالح مثل إتيان نفس المعروف. و إفرادهما بالذّكر بعد ذكرهما في جملة الصّالحات كأنّهما قرينان لها، اهتماماً بشأنهما. فإنّ التّواصي بالحقّ و الصّدق و الصّبر من كلّ أحد إلى كلّ أحد له شأن عظيم في المجتمع الإسلاميّ و فيه إقامة الفرائض و العزائم على حدودها و إزالة المنكرات جميعها و انتظام شمل الدين و غيرها من المصالح العامّة في المجتمع الصّالح. و خاصّةً أنّ الصّبر على الطّاعات

و الصّبر عن المحرّمات و المنكرات و الصبر و الثبات على مكاره الأمور و شدائدها، أعظم ركن في مقابل الشّيطان و أوليائه.

١٠٤.

سورة الهمزة

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الحادية و الثلاثون من القرآن، نزلت بعد القيامة. (انظر: مجمع البيان ٤٠٥/١٠)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴿١﴾ ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ ﴿٢﴾ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ ﴿٣﴾ كَلَّا ۖ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ ﴿٤﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ ﴿٥﴾ نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ﴿٦﴾ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ﴿٧﴾ إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ﴿٨﴾ فِى عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍۭ ﴿٩﴾

بيان:

التّهديد بالويل ـ بناءً على أنّ الويل وادٍ في جهنّم ـ فيه دلالة على أنّ مورد التهديد في السّورة الكريمة من الكبائر، فيشمل الهمزة واللّمزة. و كذلك يشمل الّذي يجمع المال و يحسب أنّه يُخلده.

قوله تعالى: «وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَـزَةٍ لُمَزَةٍ(١)».

في القاموس ٦٨/٤: الويل حلول الشرّ. و بهاءٍ: الفضيحة. و فيه أيضاً ١٩٨/٢: اللّمز: العيب و الإشارة بالعين و نحوها.... و همزة: العيّاب للنّاس، أو

الّذي يعيبك في وجهك، و الهمزة من يعيبك في الغيب.

و في المجمع ٥٣٧/١٠: الهمزة و اللّمزة بمعنى. و قد قيل: بينهما فرق. فإنّ الهمزة الّذي يعيبك بظهر الغيب و اللّمزة الّذي يعيبك في وجهك. عن اللّيث.

في نور الثقلين ٣٩٣/٥، عن الفقيه:

«يا عليّ، كفر باللّه العظيم من هذه الأمّة عشرة: العيّاب و الساعي في الفتنة و....»

و قال تعالى:

«و لا تلمزوا أنفسكم و لا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان و من لم يتب فأولئك هم الظّالمون». (الحجرات/١١)

قوله تعالى: «اَلَّذي جَمَعَ مَالاً وَ عَدَّدَهُ (٢)».

هذه رذيلة أخرى مستقلّة؛ سواء قلنا إنّه نعت للسّابق بالمعنى المتعارف النحويّ، أو بدل منه. و الظّاهر أنّه بدل من السّابق. فإنّ جمع المال بالوجه المذكور في الآية ـ أي إذا لايخرج من المال الحقوق الواجبة و لاينفق المال في حقّه؛ أي له و لعياله و في المصارف الّتي أمر الله تعالى أن ينفق فيها ـ من أقبح المعاصي و الرذائل.

قوله تعالى: «و عدّده». الظّاهر أنّه بمعنى العُدّة و الذخيرة و التهيئة ليوم بأسه و قوارع الدهر عليه ـ و يشهد على ذلك الآية التالية ـ لابمعنى العدّ و الإحصاء.

قوله تعالى: «يَحْسَبُ أنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ(٣)».

أي: إنّه ركن إلى الدّنيا و أمواله يحسب أنّ الدّنيا له و هو للدّنيا على نحو الخلود. فهذا سفه من رأيه. فإنّ الأمانيّ بضائع النوكى.

قوله تعالى: «كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ...».

ردع لما توهّم و حسب من الأمنيّات الباطلة الكاذبة، و تهديد لشخصه لابتكذيب زعمه و حسبانه. و هذا من الشّواهد على ما ذكرنا من أنّ التّهديد المذكور يرجع إلى الجميع. فإنّ الشّخص المرتكب للرّذائل المذكورة في السّورة، هو

مورد التهديد. و القول بأنّ هذا الشخص وقع مورد التهديد بلحاظ نعته و صفته الأخيرة، يحتاج إلى مؤونة زائدة في الكلام.

قوله تعالى: «لينبذنّ» بفتح الذّال. و ما قرئ في الشّواذّ بالتثنية ـأي: هو و ماله ـ و بالجمع ـأي بضمّ الذال؛ أي: هو و أنصاره ـ لادليل عليه. فإنّ المال لاذنب له كي يهدّد بالنار و لاذكر في الآية لأنصار هذا المجرم.

و النبذ ليس بمعنى مطلق الرمي و لاالقذف. فإنّ مورد النبذ فيما كان المنبوذ إنّما نبذ بلحاظ عدم الرّغبة فيه و عدم الاعتبار بشأنه. أي: ليطرحنّ. قال في القاموس ٣٧٢/١: النبذ: طرحك الشيء أمامك أو وراءك، أو عامّ.

قوله تعالى: «فِي الْحُطَمَةِ(٤)».

هي من أسماء جهنّم. و هي للمبالغة و التكثير؛ مثل همزة و لمزة. قيل سمّيت بذلك، لأنّ نارها تأكل و تفني من يطرح فيها من العصاة. و يقال للرّجل الأكول حطمة أيضاً. و قد أطلق عليها حاطمة أيضاً. فعلى ما ذكروه يكون اتّصافها و تسميتها مجازاً باعتبار ما سيأتي بعد البعث و الحساب من استقرار أهل النّار في النّار و نبذهم يومئذ فيها. و لايخفى بُعده. و في الصّحيفة المباركة السجّاديّة في دعائه ـعليه السّلام ـ بعد صلاة اللّيل قال:

«أعوذ بك من نار تغلّظت بها على من عصاك... و من نار يأكل بعضها بعضٌ و يصول بعضها على بعض....»

قال السيّد (قده) في رياض السالكين/٣٥٨ في شرح المقام، و في خطبة لأميرالمؤمنين ـعليه السّلام ـ: أعلمتم أنّ مالكاً إذا غضب على النّار، حطم بعضها بعضاً لغضبه؟! قال ابن أبي‌الحديد: حطم بعضها بعضاً: كسره أو أكله. أقول: الظّاهر أنّ من موارد استعمال حطم هو الكسر.

قال في مرآة الأنوار/١٣١: أصل الحطم القطع و الكسر و إلقاء البعض على بعض. و لهذا يقال للنّار الحاطمة و الحطمة؛ لأنّها تحطم كلّ شيء. و الحطام هو المنكسر اليابس المتفتّت.

أقول: و يشهد على ما ذكره قوله تعالى:

«لايحطمنّكم سليمان و جنوده». (النمل/١٨)

«ثمّ يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه ثمّ يهيج فتراه مصفرّاً ثمّ يجعله حطاماً إنّ في ذلك لذكرى لأولي الألباب». (الزمر/٢١)

و أمّا تفسير الدّعاء و أكل النار بعضها بعضاً، فكناية عن اشتداد لهبها و تراكم أمواج النار بعضها على بعض أو كسر بعضها بعضاً.

قوله تعالى: «وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْحُـطَمَةُ(٥)».

أي: أيّ شيء أعلمك ما هي؟! أتى بالتعجّب، تهويلاً لشأنها و تفخيماً لأمرها.

قوله تعالى: «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ(٦)».

تفسير للحطمة. أضافها ـ سبحانه ـ إلى نفسه، إعلاماً لأهمّيّتها و أنّها نار قد أعدّها و سجّرها ـ سبحانه ـ لغضبه و للانتقام من أعدائه.

قال في لسان العرب ٤٦٥/٣: الوَقود: الحطب.... الوَقَد: نفس النّار.

قوله تعالى: «الّتِي تَـطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ(٧)».

في القاموس ٦١/٣: و اطّلع على باطنه ـ كافتعل ـ: ظهر.

أقول: ظهورها عليه استيلاؤها و تسلّطها عليه.

و الفؤاد ـ على ما فسّروه ـ هو القلب. و هو الظّاهر من موارد استعماله في القرآن. قال تعالى:

«ما كذب الفؤاد ما رأى». (النجم/١١)

«و كلّا نقصّ عليك من أنباء الرّسل ما نثبّت به فؤادك». (هود/١٢٠)

قال السيّد (قده) في شرح قوله ـ عليه السّلام ـ في الدّعاء المتقدّم ذكره: «و شرابها الّذي تقطع الأمعاء و أفئدة سكّانها و ينزع قلوبهم...»: الأفئدة: جمع فؤاد و هو القلب. و قيل: هو ما يتعلّق بالمري من كبد ورئة و قلب.

أقول: الظّاهر هو الثاني بقرينة مقابلة الفؤاد بالقلب في المقام. و استعمال الفؤاد

في مورد القلب ـ كما في الآيات المذكورة ـ بعلاقة المجاورة، أو من باب استعمال الكلّ في مورد الجزء. و قد نسب إلى الصدر ما كان ينسب إلى القلب؛ مثل نسبة الشّرح و الضّيق إلى الصدر؛ أي: إفاضة العلم و قبضه بالنسبة إلى القلب. و ليس ذلك إلاّ من أجل المجاورة و أنّ مركز القلب و محلّه هو الصدر أو القرب منه. فذكروا فيه وجوهاً:

الأوّل: ما في التبيان ٤٠٨/١٠ أنّه يبلغ ألمها و وجعها الأفئدة. و فيه أنّه لاكلام في أنّ الّذي يدرك هي القلوب إلاّ أنّه إلغاء للعناية الخاصّة الّتي لوحظت في الآية من ذكر تسلّط النّار على الأفئدة. و ليس سياق الكلام أنّ إحراق النار يدرك بالقلوب.

الثاني: ما في الكشّاف ٧٩٦/٤ قال: إنّها تدخل في أجوافهم حتّى تصل إلى صدورهم و تطّلع على أفئدتهم. و فيه أنّ المطّلع متوقّف على الدخول في الأجواف و لا إشعار في الآية على ذلك إلاّ بمقدّمة مطويّة.

الثالث: للمتصوّفة و هو أنّ النّار منشؤها النّفس...

و قال الرازيّ في تفسير المقام: و اعلم أنّه روي عن النبيّ أنّ النّار تأكل أهلها حتّى إذا اطّلعت أفئدتهم، انتهت. ثم إن الله يعيد لحمهم و عظمهم مرّةً أخرى.

أقول: مع قطع النظر عن الرّواية المذكورة، لابأس بالالتزام بإحراق جميع البدن و تجديد ما يبلى و يفنى منه.

قوله تعالى: «إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ(٨)».

أي: النّار أو الحطمة. و تقديم الجارّ للتخصيص.

مؤصدة؛ أي: مطبقة سقوفها. الظاهر من كلام الرازيّ في تفسيره ٩٥/٣٢ معناه: مغلقة أبوابها. و لايخفى ضعفه فإنّ الإطباق لايستعمل في الباب.

قوله تعالى: «فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ(٩)».

العمد: جمع عمود. و هو معروف؛ أي: العماد الّذي تبنى عليه البيوت. فهذه العمد ممدودة عليهم و على الحطمة أيضاً بالتّبع.

في المجمع ۵۳۸/۱۰، عن حمران بن أعين، عن أبي جعفر -عليه السّلام- قال: إنّ الكفّار و المشركين يعيّرون أهل التّوحيد في النّار و يقولون: ما نرى توحيدكم أغنى عنكم. و ما نحن و أنتم إلاّ سواء. قال: فيأنف لهم الربّ تعالى فيقول للملائكة: اشفعوا. فيشفعون لمن شاء الله. ثمّ يقول للنبيّين: اشفعوا. فيشفعون لمن شاء الله. ثمّ يقول للمؤمنين: اشفعوا . فيشفعون لمن شاء الله. و يقول الله: أنا أرحم الراحمين. اخرجوا برحمتي كما يخرج الفراش.

قال: ثمّ قال أبوجعفر -عليه السّلام-: ثمّ مدّت العمد و أوصدت عليهم. و كان و الله الخلود.

۱۰۵.

سورة الفيل

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّـيّـة؛ و هي السورة الثامنة عشرة من القرآن، نزلت بعد الكافرون. (انظر: مجمع البيان ۱۰/٤۰٥)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ ﴿٥﴾

بيان:

السّورة المباركة مسوقة لبيان عنايته تعالى لحماية بيته الحرام على نحو خارق للعادة على ما سيجيء بيانه. و في هذه القصّة تعريض بقريش و توبيخ لهم من عدم اعتدادهم بهذه الكرامة الباهرة للبيت العتيق. و لو أنّهم تأمّلوها حقًّا ليذّكّروا أنّه يجب عليهم أن يعبدوا ربّ هذا البيت الّذي أطعمهم من جوع و آمنهم من خوف. و قد كفروا بهذه النّعمة الجليلة «و قالوا إن نتّبع الهُدى معك نتخطّف من أرضنا أو لم نمكّن لهم حرماً آمناً يُجبىٰ إليه ثمرات كلّ شيء رزقاً من لدنّا و لكنّ أكثرهم لايعلمون». (القصص/٥٧) و قال تعالى: «أو لم يروا أنّا جعلنا حرماً آمناً و يتخطّف

النّاس من حولهم أفبالباطل يؤمنون و بنعمة الله يكفرون». (العنكبوت/٦٧)

فهذه الآية البيّنة بمرأى منهم و مسمع لم يطل الله به العهد و لم ينس منه الذكر، فكانوا أحقّ بالاعتبار بها و الإيمان و الاستماع إلى دعوة الداعي إلى الله.

قوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ(١)».

لعلّ التعبير بالرؤية لشدّة معرفته ـ صلّى الله عليه و آله ـ بالقصّة؛ حيث إنّه ولد في عام الفيل و القصّة متواترة حين بعثه الله رسولاً و هو ـ صلّى الله عليه و آله ـ كان عالماً بالقصّة من غير الطريق العاديّ.

و «أصحاب الفيل» هم أبرهة و جنوده؛ جاؤوا بجيش مجهّز مع قدرة و سطوة و لهم عدّة أفيال ـ قيل ثلاثة عشر فيلاً، و قيل غير ذلك ـ لهدم الكعبة. فلمّا ورد و رأت قريش أنّهم لاطاقة لهم، فرّوا إلى الجبال و الشّعاب و تحرّزوا عن الجيش. و بقي عبدالمطّلب في هذا الموقف للاستغاثة و المناجاة. و قيل: شيبة بن عثمان أيضاً. ثمّ خلّيا الكعبة ولحقا برؤوس الجبال ينتظرون أمر القوم و ما يفعل الله بهم.

قوله تعالى: «أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ(٢)».

الظّاهر أنّ المراد من الكيد سعيهم و تدبيرهم في أمر هدم الكعبة، و المراد من التضليل أنّهم فقدوا نتيجة ما عملوا و دبّروا و لم ينالوا من أمنيّتهم شيئاً.

قوله تعالى: «وَ أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْراً أَبَابِيلَ(٣)».

قوله تعالى: «أبابيل»؛ أي: فوجاً بعد فوج و زمرةً بعد زمرة. قال في القاموس ٣٣٦/٣: أبابيل: فرق. جمع بلا واحد.

قوله تعالى: «تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ(٤)».

أي: الطّير ترمي القوم بالحجارة.

قوله تعالى: «من سجّيل» صفة للحجارة. و اختلف في هذه الكلمة على أقوال. منها ما في القاموس ٤٠٥/٣:... ـ كسكّيت ـ: حجارة كالمدر، معرّب سنك و كل. أو كانت طبخت بنار جهنّم و كتب فيها أسماء القوم.

قال في لسان العرب ٣٢٦/١١: السّجّيل: حجارة كالمدر.... و قيل: هو

حجر من طين، معرّب دخيل، و هو «سنك و كِل»؛ أي: حجارة و طين... قال الأزهريّ: و الّذي عندنا ـ و الله أعلم ـ أنّه إذا كان التفسير صحيحاً فهو فارسيّ أعرب لأنّ الله تعالى قد ذكر هذه الحجارة في قصّة قوم لوط فقال: «لنرسل عليهم حجارة من طين» فقد بيّن للعرب ما عنى بسجّيل.

أقول: الّذي ذكروه من أنّ الكلمة فارسيّة معرّبة، لادليل عليه و لا وجه له. فإنّ الحجارة في الفارسيّة «سنگ» فكيف يقال حجارة من طين؟! فهذه اللّفظة قد ذكرت في قصّة قوم لوط بعينها في موضعين في القرآن. قال تعالى:

«فلمّا جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها و أمطرنا عليها حجارةً من سجّيل منضود * مسوّمةً عند ربّك و ما هي من الظّالمين ببعيد». (هود/٨٢ و ٨٣)

«فأخذتهم الصّيحة مشرقين * فجعلنا عاليها سافلها و أمطرنا عليهم حجارةً من سجّيل». (الحجر/٧٣ و ٧٤)

«إنّا أرسلنا إلى قوم مجرمين * لنرسل عليهم حجارةً من طين * مسومةً عند ربّك للمسرفين». (الذاريات/٣٢ـ ٣٤)

فصرّح تعالى في هذه الآية أنّ الحجارة المذكورة من طين، فليس السجّيل فارسيّاً معرّباً كما في القاموس.

فاتّضح من الأقوال أنّها طين متحجّر و يسمّى سجّيلاً أيضاً على ما هو الظّاهر. و توصيف تلك الحجارة بأنّها منضود. و النّضد نوع من التنظيم. و لعلّ النّضد من حيث الرمي و كيفيّته. و كونها مسوّمةً؛ أي: ذات علامة. قال في المجمع ١٨٥/٥ : «أي: معلمة جعل فيها علامات تدلّ على أنّها معدّة للعذاب.» و فيه أقوال أخرى أيضاً. في البرهان ٢٢٨/٢، عن عليّ بن إبراهيم مسنداً عن أبي بصير عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله تعالى: «و أمطرنا عليها حجارةً من سجّيل منضود» قال:

«ما من عبد يخرج من الدّنيا يستحلّ عمل قوم لوط، إلّا رماه اللّه جندلةً من تلك الحجارة تكون منيّته فيه، و لكنّ الخلق لا يرونه.»

و فيه أيضاً في تفسير الآية إلى قوله: «و ما هي من الظّالمين ببعيد» عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- قال:

«من مات مصرّاً على اللّواط، لم يمت حتّى يرميه اللّه بحجارة يكون فيها منيّته و لا يراه أحد.»

فلنرجع إلى المقصود فنقول: إنّ ظاهر قوله تعالى: «ترميهم» أنّ الرمي قد وقع على الجميع. و كذلك ظاهر قوله: «فجعلهم كعصف مأكول» أنّ كلّهم قد هلكوا في الموقف. و هذا هو المطلوب بحسب الرواية. ففي الكافي ٤٤٧/١، بإسناده إلى أبان‌بن تغلب قال: قال أبوعبدالله -عليه السّلام-:

«... فقال عبدالمطّلب لبعض مواليه عند ذلك: أعل الجبل فانظر ترى شيئاً. فقال: أرى سواداً من قبل البحر. فقال له: يصيبه بصرك أجمع؟ فقال له: لا. و لأوشك أن يصيب. فلمّا أن قرب قال: هو طير كثير و لا أعرفه. يحمل كلّ طير في منقاره حصاةً مثل حصاة الخذف[1] أو دون حصاة الخذف. فقال عبدالمطّلب: و ربّ عبدالمطّلب، ما تريد إلاّ القوم. حتّى لمّا صاروا فوق رؤوسهم أجمع، ألقت الحصاة. فوقعت كلّ حصاة على هامة رجل فخرجت من دبره فقتلته. فما انفلت منهم إلاّ رجل واحد يخبر الناس. فلمّا أخبرهم ألقت عليه فقتلته.»

و قريب منه رواية أخرى عنه و رواية عن أمالي الشيخ بوجه أبسط.

و في مقابل هذه الروايات رواية أخرى في نور الثقلين ٦٧١/٥ و ٦٧٢، عن روضة الكافي مسنداً عن أبي‌مريم، عن أبي‌جعفر -عليه السّلام- و ملخّصها أنّ عدّةً منهم قد أفلت عن رمي الطيور في رجوعهم إلى اليمن فأهلكهم الله بالسّيل و الغرق في وادي حضرموت.

أقول: المعتمد هي الروايات المعتبرة الموافقة لظاهر الآية و لظاهر قوله تعالى: «فجعلهم...».

---

(١) في القاموس ١٣٥/٣: الخذف: رَمْيك بحصاة أو نواة.

قوله تعالى: «فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ(٥)».

قال في القاموس ١٨١/٣: العصف بقل الزرع. و قد أعصف الزرع. و «كعصف مأكول»؛ أي: كزرع أُكِلَ حَبّه و بقي تبنه. أو: كورق أُخِذ ما كان فيه و بقي هو لاحبّ فيه. أو: كورق أكلته البهائم.

أقول: شبّه تعالى أجسادهم الملقاة على الأرض بلا حراك و بلا روح و قد خبثت و نتنت، من حيث بطلان طراوتهم؛ بالزّروع الّتي أكلتها البهائم أو مزّقت بعوامل أخرى فتناثرت حبّاتها و تلاشت أوراقها و كسرت ساقتها و ذهب بهاؤها و صفاؤها.

قال في المجمع ٥٤٣/١٠: أي: كزرع و تبن أكلته الدوابّ ثمّ راثته فديست و تفرّقت أجزاؤه. شبّه الله تقطّع أوصالهم بتفرّق أجزاء الروث.

و في الكشّاف ٨٠٠/٤: ... أو بتبن أكلته الدوابّ و راثته، و لكنّه جاء على ما عليه آداب القرآن؛ كقوله: «كانا يأكلان الطّعام». [المائدة/٧٥] أو أريد أكل حبّته و بقي صفراً منه.

أقول: الأظهر ما ذكرناه. و التشبيه بالرّوث المتفرّق لاشاهد له في الكلام.

و في تفسير القمّي ٤٤٣/٢: قال: العصف التبن. و المأكول هو الّذي يبقى من فضله.

بيان: و في قصّة الفيل و حمايته تعالى لبيته الحرام، آية بيّنة لأولي الألباب. و في هذه القصّة كرامة باهرة للكعبة المكرّمة ـ زادها الله شرفاً و تعظيماً. و قد قطع ـ سبحانه ـ بهذه الحجّة القاطعة سنّة الملحدين و أبطل أوهام المتوهّمين؛ حيث إنّها عمل عمديّ فيه عناية بخصوصه لهلاك الطّاغين، آبية عن التّأويل الّذي ارتكبوه في غيرها من سننه تعالى في الخلق من الزلازل و الريح و الصّاعقة و الخسف و أمثالها. إذ ليس في سنّة العادة و الطّبيعة بعث جنود الطّير بتجهيزات خاصّة؛ حجر في منقاره و حجرين في أرجلها، لعدّة خاصّة لاتتعدّاها و لم تقتل أحداً غيرها و لم تبق منهم أحداً. و العادة الجارية في سنّته تعالى و إنزال سطواته على أعدائه بالزّلازل و أمثالها، ليست على هذا النّمط. فإنّه قد ينجو من بعضها بعض الناس و بعضهم تصيبه صدمات

أخرى من الجرو ح والآلام. و قد تصيب هذه الآلام المؤمنين المخالطين لحكمة خاصّة بالنسبة إلى كلّ واحد من الصّالحين. و ليس كلّ مصيبة بالنسبة إلى كلّ أحد انتقاماً و عذاباً و نكالاً. و الّذي يجب الالتزام به وجود حكمة مرجّحة للفعل؛ سواء كان عدلاً و انتقاماً، أو تمحيصاً و تخليصاً و اختباراً. بخلاف المصيبة المذكورة؛ فإنّها سطوة خاصّة للطّاغين بالخصوص ـ كما شرحنا ـ و من سواهم من المؤمنين و الكافرين باتوا سالمين و غانمين ما في معسكرهم من الأموال، فرحين مستبشرين بهلاك أعدائهم و حيازة أموالهم. و هي حجّة على أهل الرّيب و الضّلال من حيث عدم إنكار القصّة المذكورة. فإنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ لمّا قرأ هذه السّورة الكريمة على قريش ـ و هم أعداؤه المكابرون و المعاندو ن ـ ما أنكر ذلك عليه أحد منهم على ما يحكيه ظاهر السّورة، مع شدّة تكذيبهم إيّاه ـ صلّى الله عليه و آله. لأنّ القصّة كانت مسلّمةً عندهم و صارت مبدأ تاريخ عندهم.

١٠٦.

سورة قريش

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّـيّـة؛ و هي السورة الثامنة و العشرون من القرآن، نزلت بعد التين. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ ﴿١﴾ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴿٢﴾ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾

بـيـان:

في نور الثقلين ٥/٦٧٥: روى العيّاشي بإسناده عن المفضّل بن صالح، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: سمعته يقول:

«لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة إلاّ الضّحى و ألم نشرح و ألم تر كيف و لإيلاف قريش.»

و فيه أيضاً: عن أبي‌العبّاس، عن أحدهما ـ عليهما السّلام ـ قال:

«ألم تر كيف فعل ربّك و لإيلاف سورة واحدة.»

و في الشرائع قال المحقّق (قده): روى أصحابنا أنّ الضّحى و ألم نشرح سورة

واحدة. و كذا الفيل و لإيلاف. فلا يجوز إفراد إحداهما من صاحبتها في كلّ ركعة و لا يفتقر إلى البسملة بينهما على الأظهر.

و قال في الكشّاف ٨٠١/٤: و هما في مصحف أبيّ سورة واحدة بلا فصل. و عن عمر أنّه قرأهما في الثانية من صلاة المغرب و قرأ في الأولى و التين.

قوله تعالى: «لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ(١)».

الإيلاف مصدر من باب الإفعال و هو الألفة و الإيناس ضدّ الفرقة و الإيحاش. و إيلافهم و ائتلافهم إمّا أن يكون فيما بينهم بحسن تدبيرهم و التلطّف و المساعدة و التّعاون و التّوافق فيما بينهم في أسفارهم و تجاراتهم بحيث يربحون و ينتفعون بذلك، أو يكون إيلافهم على البلاد الّتي يدخلونها و يختلفون إليها في أسفارهم و تجاراتهم.

قال في لسان العرب ١٠/٩: ألِفْت الشيءَ و ألِفْت فلاناً؛ إذا أنِسْت به. و آلّفْت بينهم تأليفاً؛ إذا جمعتَ بينهم بعد تفرُّق. و آلّفت الشيء تأليفاً إذا وَصَلت بعضه ببعض.... و المعني في قوله تعالى: «لإيلاف قريش».... فاللّام متّصلة بالسورة الّتي قبلها. أي: أهلك الله أصحاب الفيل لِتُؤْلَفَ قريش رحلتيها آمنين. ابن الأعرابي: أصحاب الإيلاف أربعة إخوة: هاشم و عبد شمس و المطّلب و نوفل بنو عبدمناف.

أقول: فبناءً على أنّ الفيل و قريش سورة واحدة، فيجوز أن تكون اللّام الجارّة متعلّقةً بقوله تعالى: «و أرسل عليهم» أو بقوله تعالى: «فجعلهم كعصف مأكول». أي: أهلكناهم إبقاءً و استبقاءً لإيلاف قريش. نظير قوله تعالى: «فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوّاً و حزناً». (القصص/٨)

قوله تعالى: «إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَ الصَّيْفِ(٢)».

بدل أو عطف بيان من ايلاف المذكور في صدر السّورة. قيل: كانت لقريش رحلتان: رحلة في الشتاء إلى اليمن، و رحلة في الصّيف إلى الشّام. كانت لهم رحلة إلى الحبشة و إلى فارس أيضاً شتاءً و صيفاً. فالمعنى: إنّه يجب على قريش شكر هذه النعمة حيث أهلكنا أعداءهم و يسّرنا لهم رحلة شتائهم و صيفهم الّتي يدور

عليها تأمين معاشهم و أرزاقهم.

قوله تعالى: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا البَيْتِ(٣) ٱلَّذي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ و آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ(٤)».

قد علم ممّا ذكرنا أنّ قوله تعالى: «فليعبدوا» أي: إنّ على قريش أن يعبدوا ربّ هذا البيت شكراً لما قد منّ عليهم من إهلاك أعدائهم لكرامة هذا البيت، الّذي أطعمهم من جوع و آمنهم من خوف و سهّل لهم سبيل الرحلة و السّير في البلاد في تجاراتهم و مكاسبهم، فأشبعهم من الجوع و ألبسهم لباس العزّة و المجد بعزّة الكعبة و آمنهم بذلك من الخوف و هم آمنون في مقامهم بمكّة و في أسفارهم في الصّحارى و البراري. فإنّ النّاس يقولون هؤلاء سكّان بيت الله و القاطنين في حرمه و لايتعرّضون لهم باحترام الكعبة.

بيان إجماليّ في تاريخ الكعبة و شؤونها

قال تعالى:

«إنّ أوّل بيت وضع للنّاس للّذي ببكّة مباركاً و هدًى للعالمين * فيه آيات بيّنات...». (آل‌عمران/٩٦ و ٩٧)

بيان: الكعبة المكرّمة أوّل بيت و أقدم مسجد وضع للنّاس للعبادة و إظهار شعائر الله. و قد كان معبداً للأبرار و مطافاً للأطهار و ليس في الدّنيا من المساجد و الكنائس و الهياكل و بيوت النّار اسم و لارسم. فالآية الكريمة بإطلاق لفظ «أوّل» دالّة على أنّ الكعبة المكرّمة هي أوّل بيت وضع للنّاس من غير اختصاص بزمان دون زمان. و لادليل على تقييد الأوّل و القول بأنّه نسبيّ؛ أي الأوّليّة بعد تجديد إبراهيم بناءه. فإنّ بناء إبراهيم لاينافي أنّ الكعبة كانت قبل إبراهيم أيضاً؛ لعدم التنافي بين الدّليلين المثبتين. فالإطلاق باقٍ على حاله. مع أنّ روايات الباب مؤيّدة لهذا الإطلاق أيضاً.

في تفسير العيّاشي ١٨٦/١ عن زرارة قال:

سئل أبوجعفر -عليه السّلام- عن البيت: أكان يحجّ إليه قبل أن يبعث النبيّ؟

قال: نعم. لايعلمون أنّ الناس قد كانوا يحجّون و نخبركم أنّ آدم و نوحاً و سليمان قد حجّوا البيت بالجنّ و الإنس و الطير. و لقد حجّه موسى على جمل أحمر يقول: لبّيك! لبّيك! فإنّه كما قال اللّه تعالى: «إنّ أوّل بيت وضع للنّاس للّذى ببكّة مباركاً و هدًى للعالمين».

أقول: استشهد الإمام بأوّليّته من لدن آدم بـإطلاق الآية الكريمة.

و في نهج البلاغة ٢٩٢/ الخطبة ١٩٢ (القاصعة) قال -عليه السّلام-:

«ألاترون أنّ اللّه -سبحانه- أختبر الأوّلين من لدن آدم -صلوات اللّه عليه- إلى الآخرين من هذا العالم بأحجار لاتضرّ و لاتنفع و لاتبصر و لاتسمع فجعلها بيته الحرام الّذي جعله للنّاس قياماً؟!»

و الباحث الخبير يظفر على روايات أخرى غيرما ذكرنا. و من المفسّرين من تشبّث بما رواه ابن شهر آشوب عن أميرالمؤمنين -عليه السّلام- أنّ الكعبة كانت قبلها بيوت و بعض روايات العامّة أيضاً.

أقول: رواية ابن شهر آشوب لاتقاوم الروايات المعتبرة الدالّة على أنّ الكعبة أوّل بيت على الإطلاق و لايصحّ تقييد إطلاق الآية بهذه الرواية.

قال تعالى:

«ربّنا إنّي أسكنت من ذرّيّتي بوادٍ غير ذي زرع عند بيتك المحرّم ربّنا ليقيموا الصّلاة فاجعل أفئدة من النّاس تهوي إليهم». (ابراهيم/٣٧)

فنزل إبراهيم مع إسماعيل و هاجر بفناء البيت و أسكنهافي هذا الوادي. و إنّ ضرورة التاريخ قاضية على أنّ عند الإسكان ليس هناك بيت و إنّما بناه إبراهيم بعد الإسكان. فقوله تعالى: «عند بيتك المحرّم» إمّا باعتبار ما سيجيء مجازاً، أو باعتبار الحقيقة و قد كان هناك بيت محرّم أفنته يد الحوادث و قد حان الحين أن يجدّد اللّه بناءه على أيدي وليّ من أوليائه و أن يرفع قواعده الّتي كانت تحت التراب

و يكشفها و يبني البيت على تلك القواعد. و الظّاهر هو الثاني بدلالة الأخبار المتقدّمة. و سيجيء ما يؤيّده أيضاً.

هل الكعبة المكرّمة كانت قبلةً قبل الإسلام أم لا؟

الظّاهر من الروايات أنّ الكعبة الشّريفة كما أنّها كانت معبداً و مطافاً لأعاظم الموحّدين، كانت قبلةً لهم أيضاً. في الوسائل ٢١٧/٣، عن الكلينيّ مسنداً عن أبي‌إبراهيم، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ:

«إنّ اللّه بعث جبرئيل إلى آدم فانطلق به إلى مكان البيت. و أنزل اللّه غمامةً فأظلّت مكان البيت، فقال: يا آدم، خطّ برجلك حيث أظلّت هذه الغمامة. فإنّه يخرج لك بيت من مهاة يكون قبلتك و قبلة عقبك من بعدك.»

و فيه أيضاً عن الكلينيّ مسند عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال ـ و قد أنكر عليه الطواف بالكعبة ـ:

«و هذا بيت استعبد اللّه به خلقه، ليختبر طاعتهم في إتيانه. فحثّهم على تعظيمه و زيارته و جعله محلّ أنبيائه و قبلةً للمصلّين إليه.

و فيه أيضاً عن الكلينيّ مسنداً عن عبدالرحمن بن كثير، عن أبي‌عبداللّه ـ عليه السّلام ـ في حديث:

«إنّ اللّه بعث جبرئيل إلى آدم. فنزل غمام من السّماء فأظلّ مكان البيت. فقال جبرئيل: يا آدم، خطّ برجلك حيث أظلّ الغمام. فإنّه قبلة لك و لآخر عقبك من ولدك.»

و قد قرّرنا في كتابنا «بدائع الكلام» ٢٢٥/ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ كان يصلّي إلى الكعبة، ثمّ أمر بالصّلاة إلى بيت المقدس، ثمّ نسخ و أمر بالرجوع إلى الكعبة.

هل كانت الكعبة حرماً آمناً قبل الإسلام و بعده أم لا؟

قال تعالى:

«ربّنا إنّي أسكنت من ذرّيّتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرّم ربّنا ليقيموا الصّلاة...». (إبراهيم/٣٧)

«و إذ جعلنا البيت مثابةً للنّاس و أمناً و اتّخذوا من مقام إبراهيم مصلّى و عهدنا إلى إبراهيم و إسماعيل أن طهّرا بيتي للطّائفين و العاكفين و الرّكّع السّجود». (البقرة/١٢٥)

أقول: الآية الأولى صريحة في أنّ البيت كان محرّماً عند موقف دعائه لذرّيّته. و ذكرنا أنّها ظاهرة في أنّ البيت و كونه حرماً كان قبل إبراهيم. و كذلك الآية الثانية. فإنّ هذا الجعل -أي: جعل البيت مثابةً و أمناً- مساوق و مقارن بكونه بيتاً؛ سيّما بقرينة ذيلها و عهده تعالى و توصيته لإبراهيم و إسماعيل بتطهير البيت للطّائفين و العابدين. و لاظهور في الآية أنّ هذا الجعل حدث بحدوث الإسلام. قال تعالى:

«و إذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا البلد آمناً و اجنبني و بنيّ أن نعبد الأصنام». (إبراهيم/٣٥)

«و إذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا بلداً آمناً و ارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله و اليوم الآخر». (البقرة/١٢٦)

أقول: لايخفى أنّ أمن البيت مقارن بموقف الدّعاء و زمانه عقيب الدّعاء. قال تعالى:

«أو لم نمكن لهم حرماً آمناً يجبىٰ إليه ثمرات كلّ شيء رزقاً من لدنّا ولكنّ أكثرهم لايعلمون». (القصص/٥٧)

«أو لم يروا أنّا جعلنا حرماً آمناً و يتخطّف النّاس من حولهم أفبالباطل

يؤمنون و بنعمة الله يكفرون». (العنكبوت/٦٧)

«و من دخله كان آمناً». (آل‌عمران/٩٧)

«إنّما أمرت أن أعبد ربّ هذه البلدة الّذي حرّمها و له كلّ شيء وأمرت أن أكون من المسلمين». (النمل/٩١)

«جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للنّاس و الشّهر الحرام.» (المائدة/٩٧)

و لفظة المسجد الحرام قد وردت في آيات كثيرة.

قال في المجمع ٢٠٦/١: و قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ يوم فتح مكّة: «إنّ الله تعالى حرّم مكّة يوم خلق السّموات و الأرض. فهي حرام إلى أن تقوم السّاعة. لم تحلّ لأحد قبلي. و لاتحلّ لأحد بعدي. و لم تحلّ لي إلاّ ساعةً من النّهار.» فهذا الخبر و أمثاله المشهورة في روايات أصحابنا، تدلّ على أنّ الحرم كان آمناً قبل دعوة إبراهيم ـ عليه السّلام. و إنّما تأكّدت حرمته بدعائه ـ عليه السّلام. و قيل: إنّما صار حرماً بدعائه و قبل ذلك كان كسائر البلاد. و استدلّ عليه بقول النبيّ: إنّ إبراهيم حرّم مكّة. و إنّي حرّمت المدينة.

أقول: الظاهر من الروايات و إشعار بعض الآيات أنّ الكعبة كانت قبل إبراهيم و إنّما جدّد إبراهيم بناءها و رفع قواعدها بعد اندراسها و انمحائها. كما أنّ الظّاهر أنّه كان البيت محرّماً من حين ما جعل و بني بيتاً لله. و لاينافي ذلك ما روي أنّ إبراهيم حرّم الكعبة. إذ أقصى ما يقال في معناها أنّها محرّمة في شريعة إبراهيم أيضاً. على أنّ في الروايات المشهورة أنّ الله حرّم مكّة و رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ حرّم المدينة. و هذه المرسلة في المجمع لابدّ من الفحص و البحث عنها. و على فرض أنّها رواية لاتضرّ بالمقصود.

و معنى كون مكّة حرماً أمناً، هو الأمن التشريعيّ؛ كما هو ظاهر الآيات الّتي أوردناها في المقام و تصريح الروايات في تفسيرها أيضاً.

ففي البحار ١٣٥/٢١، عن الكافي مسنداً عن حريز، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

«لمّا قدم رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله- مكّة يوم افتتحها، فتح باب الكعبة فأمر بصور في الكعبة فطمست. ثمّ أخذ بعضادتي الباب فقال: لاإله إلّا الله وحده لاشريك له. صدق وعده. و نصر عبده. و هزم الأحزاب وحده. ماذا تقولون؟ و ماذا تظنّون؟

قالوا: نظنّ خيراً. و نقول خيراً. أخ كريم و ابن أخ كريم. و قد قدرت.

قال: فإنّي أقول كما قال أخي يوسف: «لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم و هو أرحم الرّاحمين». [يوسف/٩٢] ألا إنّ الله قد حرّم مكّة يوم خلق السموات و الأرض. فهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة. لاينفر صيدها. و لايعضد شجرها. و لايختلى خلاها. و لاتحلّ لقطتها إلّا لمنشد.

فقال العبّاس: يا رسول الله، إلّا الأذخر؛ فإنّه للقبر و البيوت. فقال رسول الله -صلّى الله عليه و آله-: إلّا الأذخر.»

بيان: الطمس: المحو. العضد: القطع. و الخلا -مقصوراً-: النبات الرقيق الرطب و اختلاؤه قطعه. و إنشاد الضالّة: تعريفها.

و في بعض الرّوايات عن أئمّة أهل البيت -عليهم السّلام- إنكارهم و احتجاجهم على من زعم أنّ المراد من الأمن هو الأ من التكوينيّ. في نور الثقلين ٣٣٢/٤، عن علل الشرائع في تفسير قوله تعالى: «سيروا فيها ليالي و أيّاماً آمنين». (سبأ/١٨) إلى أن قال الصّادق -عليه السّلام-: يا أبا حنيفة، أخبرني عن قول الله -عزّ و جلّ-: «و من دخله كان آمناً» أين ذلك من الأرض؟ قال: الكعبة. قال: أفتعلم أنّ الحجّاج بن يوسف حين وضع المنجنيق على ابن الزّبير فقتله، كان آمناً فيها؟! قال: فسكت.

فتحصّل أنّ المراد في قوله تعالى: «و أطعمهم من جوع و آمنهم من خوف» ما سهّل الله على قريش من إيلافهم شتاءً وصيفاً و الاستفادة و الشراء في رحلتهم بما يسّر الله ببركة البيت يحمل عليهم من الآفاق الأرزاق. و معنى كونهم آمنين أنّ النّاس يراعون حرمة الحرم و يحذرون فيها من ارتكاب الجنايات، و أنّ في قلوب العرب

و الحنفاء من هيبة الكعبة و عظمة إبراهيم و مجده ما يعظّمون الكعبة و أهلها و سكّانها. و أضيف إلى ذلك ماجرى من نقمة الله و نكاله على أصحاب الفيل لكرامة البيت، فصارت موجبةً لزيادة هيبة الكعبة و عظمتها. فجميع هذه الوجوه و الدواعي صارت موجباً لأن يكونوا في أمن من الخوف و سعة من النّعم، لا الأمن التكويني على الدّوام بمنع الله -سبحانه- عنه، كمنعه تعالى أصحاب الفيل.

١٠٧.

سورة الماعون

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّـيّـة؛ و هي السورة السادسة عشرة من القرآن، نزلت بعد التكاثر. (انظر: مجمع البيان ١٠/٥٤٠)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ﴿١﴾ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴿٣﴾ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ ﴿٧﴾

بيان:

الخطاب لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله. و ذكر عدّة من المفسّرين أنّ الآية نازلة في شأن أبي جهل و كفّار قريش، و في بعض التّفاسير، أبي سفيان. و ظاهر أنّ القضيّة حقيقيّة في كلا الموردين. أي موضوع الخطاب يشمله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و جميع الموحّدين و كذلك المكذّبين بالدّين أعمّ من الوليد و كفّار قريش.

و الدّين في لسان القرآن الكريم هو دين التّوحيد و الإسلام الّذي ارتضاه تعالى لأنبيائه و رسله. و لا دليل على تفسيره بالجزاء في أمثال المقام. قال تعالى:

«إنّ الدّين عند الله الإسلام». (آل‌عمران/١٩)

«و قاتلوهم حتّى لاتكون فتنة و يكون الدّين كلّه لله». (الأنفال/٣٩)

و قد أحصينا في المقام ما يقرب من خمسين آيةً بالمعنى المذكور.

و الهمزة للاستفهام؛ أتى بها على صورة التعجّب، لإفادة التوبيخ و الإنكار عليهم.

قوله تعالى: «فَذٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ(٢)».

قال في القاموس ٢١/٣: الدعّ: الدفع العنيف. فالمعنى: يدفع اليتيم دفعاً شديداً و يطرده بزجر و عنف إذا أتى إليه يلتمس منه شيئاً يقوت به.

قوله تعالى: «وَ لَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ(٣)».

أي: لايرغّب و لايبعث نفسه على إطعام المساكين، لخسّة نفسه و دناءة طبعه و جفوته و قساوته. و الظّاهر أنّ هذا البيان ليس عنواناً معرّفاً للّذي يكذّب بالدّين، بل سيق لغرض التوبيخ و التشنيع به بأقبح خصاله و ألأم أفعاله.

و قيل: الفاء جواب للاستفهام.

و جعل بعض المفسّرين هذين الوصفين من لوازم التّكذيب بالدّين و من باب عدم اعتقاده بالجزاء عليه فيكون الوصفان عنوانين معرّفين له. و لم يتعرّضوا للغرض المسوق له الكلام. و ما ذكرناه أوضح. فإنّ تعريف الّذي يكذّب بالدّين بالوصفين المذكورين، تعريف الأظهر بما هو أخفى منه.

قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ(٤) اَلَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ(٥) اَلَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُون(٦)».

هؤلاء صنف آخر غير المكذّبين بالدّين جهاراً و علانيةً. فهؤلاء إمّا المنافقون الّذين آمنوا بألسنتهم ليحقنوا به دماءهم فيصلّون بمرأى و مسمع من المؤمنين و يسهون عنها و يتركونها لاهياً عنها، إذا خلوا بأنفسهم؛ أو المراد منهم فسقة المسلمين. فعليه لاوجه لما قيل إنّ المصلّين في الآية من باب وضع الظّاهر موضع الضّمير. إذ لامحصّل لعود الضّمير إلى الّذي يكذّب بالدّين و لاموضع المصلّين

موضعه. فإنّ الّذي يكذّب بالدّين لايصلّي أصلاً، فليس منافقاً و لا مؤمنا فاسقاً يسهو عنها لاهياً أو يأتي بها مرائياً.

قال المولى المحقّق شبّر (قده): و الفاء للسّببيّة. أي: فويل لهم. فوضع المصلّين موضع ضميرهم، إيذاناً بتقصيرهم مع الخالق أو المخلوق. و قريب منه عبارة الكشّاف ٨٠٤/٤ مع زيادة التّصريح به.

و بناءً على ما ذكرنا أنّ بعد تشنيع الكافر، تشنيع خصاله و فعاله، عاتب تعالى قوماً آخرين يتظاهرون بالإيمان و يواجهونه تعالى بالمعصية الّتي هي أقبح من الّتي عوتب بها الكافر . فكم فرق بين دعّ اليتيم و بين الصّلاة مرائياً بها أو فيها أو تركها لاهياً.

و نظير الآية قوله تعالى: «فويل للّذين كفروا من مشهد يوم عظيم». (مريم/٣٧) و قوله تعالى «فويل للّذين كفروا من يومهم الّذي يوعدون». (الذّاريات/٦٠)

في نور الثّقلين ٥٢٧/٥، عن الكافي مسنداً عن محمّد بن سالم، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام:

و لم يجعل الويل لأحد حتّى يسمّيه كافراً. قال اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: «فويل للّذين كفروا من مشهد يوم عظيم».

فالويل منه تعالى في الآية المبحوثة، دليل على تحريم ما ارتكب هؤلاء المصلّون في هذا المورد؛ و دليل أيضاً على فسقهم و احتمال كفرهم أيضاً، بناءً على ظاهر الرواية الشّريفة. و ليس دعاؤه تعالى بالويل على أحد مثل دعاء غيره تعالى على أحد بالويل كي تنتظر إجابته، بل الويل منه تعالى عين صدور حكمه تعالى بالهلاك و العذاب.

و في الصّافي ٨٥٦/٢: الفاء جزائيّة. يعني: إذا كان عدم المبالاة باليتيم و المسكين من تكذيب الدّين، فالسّهو عن الصّلاة الّتي هي عماد الدّين و الرّياء و منع الزكاة أحقّ بذلك.

أقول: و هو عجيب! فإنّ عدم المبالاة باليتيم ليس من تكذيب الدّين.

بل المراد أن بعضاً من المكذّبين من جهة دناءتهم و شدّة بخلهم و حرصهم، لايبالون بأمر اليتيم و لايهتمّون بشأن حياته و معاشه أبداً، فيعاتبون عليه. و كذلك كلّ من يرتكبه من المؤمن و الكافر. و أمّا الفريق الثاني فعتابهم أشدّ، حيث عبّر فيها بالويل دون الفريق الأوّل. لأنّ عصيانهم أشدّ قبحاً من عصيان الفريق الأوّل.

فالظّاهر أنّ الفاء للاستئناف و أنّ التهديد بالويل أو الدّعاء عليهم بالويل، لأنّ السّهو عن الصّلاة و الرّياء فيها و بها، عمل محرّم و قرين شرك. فيكون المراد من السّهو عنها، التّواني و عدم المبالاة و التغافل عنها.

قال في المجمع ٥٤٧/١٠: قيل: يريد المنافقين؛ الّذين لايرجون لها ثواباً إن صلّوا و لايخافون عليها عقاباً إن تركوا. فهم عنها غافلون حتّى يذهب وقتها. فاذا كانوا مع المؤمنين، صلّوها رياءً. و إذا لم يكونوا معهم، لم يصلّوا. و هو قوله: «الّذين هم يراؤون». عن عليّ –عليه السّلام– و ابن عبّاس.

في البرهان عن الكليني مسنداً عن محمّدبن الفضيل قال:

سألت العبد الصّالح (عبداً صالحاً –خ) عن قول اللّه –عزّ و جلّ–: «عن صلاتهم ساهون». قال: هو التضييع.

و في المجمع ٥٤٨/١٠، عن أبي‌أسامة زيد الشّحام قال:

سألت أباعبداللّه –عليه السّلام– عن قول اللّه: «الّذين هم عن صلاتهم ساهون». قال: هو التّرك لها و التواني عنها.

أقول: و في هذا المعنى أخبار أخرى دالّة على عدم جواز تأخير الصّلاة عن وقتها، استهانةً بها و استخفافاً بشأنها. و لايبعد شمول إطلاق الآية للمنافقين أيضاً، لاشتراك المنافقين مع غيرهم في العمل من حيث الاستخفاف و التضييع و الاستهانة بالصلاة.

و أمّا السّهو في الصلاة، فخارج عن مفهوم الآية. فإنّ السّهو عن الصّلاة عدم الإتيان بها و السّهو في الصّلاة و عن أجزائها، لايخلو منها أحد. فيجب التحفّظ

على ما لايستلزم الحرج.

و أمّا السهو الناشئ عن عدم المبالاة و عدم الاعتداد بشأن الصلاة، فالكلام فيه مثل الكلام في أصلها و أدنى ما يؤاخذهم عليها. فالواجب على أهل الاستبصار أن يراعوا جلال الله ـ سبحانه ـ حين أقبلوا إلى جنابه و لا يرخّصوا أنفسهم أن يرتكبوا شيئاً ينافي أدب الحضور في محفل القرب و موقف القدس. و الله المستعان، و إليه المشتكى.

قوله تعالى: «وَ يَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ(٧)».

التهديد بالويل أو الدعاء به على المانعين به، ظاهر في التحريم. و لاينافي ذلك خروج بعض أفراد الماعون من عموم هذا الحكم؛ مثل إعارة بعض ما يحتاج إليه مثل القدوم و الكأس والقِدر و أمثالها. و لو قيل بعدم تحريم ذلك و أشباهه عند احتياج المؤمنين و خاصّةً أكابر المؤمنين إليه من باب تخصيص العامّ، فتبقى الحقوق الواجبة مثل الزكاة و غيرها تحت العامّ.

ففي القاموس ٢٧٣/٤ قال: الماعون: المعروف و المطر و الماء و كلّ ما انتفعت به كالمَعْن أو كلّ ما يستعار من فاس و قدوم و قِدرٍ و نحوها، و الانقياد و الطّاعة و الزكاة، و ما يمنع عن الطالب و ما لايمنع ضدّ.

و اختلف في أنّ السّورة المباركة مكّيّة أو مدنيّة. و حيث إنّه عبّر بقوله الّذي الدالّ على شخص معيّن من الكفّار ـ مثل أبي‌سفيان و الوليد ـ فيؤيّد ما قيل في شأن نزولها أنّها مكّيّة. و من قال إنّها مدنيّة، استدلّ بأنّ فيها تعريضاً و توبيخاً للمنافقين و منطبق عليهم.

أقول: لاريب في ضعف هذا الاستدلال. فإنّ انطباق الآية على المنافقين، لايدلّ على أنّها مدنيّة. فإنّ القضايا الحقيقيّة موضوعاتها عناوين عامّة لاأشخاص خارجيّة. فالميزان في هذا الباب هو النّقل الصّحيح أو القرائن القطعيّة. و ليس فيها نقل صحيح و لاقرينة معتمدة. و مع ذلك فكونها مكّيّةً أشبه، اعتناءً بما ورد من شأن نزولها.

١٠٨.

سورة الكوثر

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الرابعة عشرة من القرآن، نزلت بعد العاديات. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴿٢﴾ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ﴿٣﴾

بيان:

الظّاهر أنّ السّورة المباركة في سياق الامتنان و في مقام إبراز العطف و الحنان على رسوله و صفيّه -صلّى الله عليه و آله- كي يسلّيه عمّا يواجهه و يصيبه من الآلام و الأحزان، و في مقام الحثّ و التّرغيب على الصبر و التحمّل. و يؤيّده و يشدّده بإعطائه الكوثر الّذي يحقر عنده تحمّل الشّدائد الواردة عليه من أذى قومه و تكذيبهم إيّاه و إهانتهم له. و يهوّن عليه الثّبات و المقاومة عند عظائم الأمور. و يبشّره تعالى بالفوز و الفلاح في العاقبة و بما يقرّ عينه من استئصال أعدائه و تبار عمرهم و خمود ذكرهم و من انتشار دعوته الحقّة و كلماته و جلالة شخصه في أقطار الأرض و العالم.

قوله تعالى: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ(١)».

الكوثر: فوعل من الكثرة. و قيل: إنّه الخير الكثير. و اختلفت الأقوال في تعيينه مصداقاً.

و الرّوايات تدلّ على أنّه نهر في الجنّة. فعليه يكون اللّام فيه للعهد و التعريف. و من جعله للجنس حمل الرّوايات على بيان المصداق.

قال في الكشّاف ٨٠٧/٤: عن ابن عبّاس أنّه فسّر الكوثر بالخير الكثير. فقال له سعيدبن جبير: إنّ ناساً يقولون هو نهر في الجنّة. فقال: هو من الخير الكثير.

و في القاموس ١٢٩/١: الكوثر الكثير من كلّ شيء.

و في المجمع ٥٤٨/١٠: و الكوثر الخير الكثير.

قال المولى شبّر (قده) في تفسيره: الخير الكثير. و هو يعمّ جميع ما فسّر من العلم و النبوّة و القرآن و الشّفاعة و شرف الدارين، أو نهر في الجنّة و هو حوضه -صلّى الله عليه و آله- أو ذرّيّته، ردّاً على من زعم أنّه أبتر. أي: يعطيك نسلاً في غاية الكثرة لاينقطع إلى يوم القيامة. انتهى و اختاره في المجمع أيضاً.

قوله تعالى: «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ(٢)».

قال المولى المحقّق الأردبيليّ (قده) في زبدة البيان ٨٩/: قيل: المراد صلاة العيد. فيكون دليلاً على وجوبها و تكون الشرائط مستفادةً من السنّة الشّريفة. و يؤيّده: «و انحر» على أنّ المراد به نحر الإبل.

و روى الجصّاص ٣٧٦/٥، عن عمل النبيّ -صلّى الله عليه و آله- في يوم النحر و تصريحه بتقديم صلاة العيد على الأضحيّة. و استشكل فيه لعدم وجوب الأضحيّة على المسلمين في الأمصار. و أجيب بأنّ قيام الإجماع قرينة منفصلة باختصاص الوجوب في الآية عليه دون أمّته. و تكون الأضحيّة سنّة مستحبّةً مؤكّدةً. و عن ابن جنيد القول بوجوبها. و عن الصّدوق القول بوجوبها على الواجد.

و قيل: إنّ المراد من الصّلاة صلاة الفجر بالمشعر؛ و من النحر نحر البُدن بمنى. في كنز العرفان ١٤٦/١ قال أنس: كان النبيّ -صلّى الله عليه و آله- ينحر قبل أن يصلّي الغداة. فأمره الله أن يصلّي ثمّ ينحر.

أقول: هذه الأقوال و الاحتمالات في الآية الكريمة، إنّما هي بناءً على أنّ الآية الكريمة في مقام تشريع صلاة العيد و إيجابها و تشريع النحر و إيجابه، أو في مقام إيجاب صلاة الغداة بالمشعر قبل النحر و نسخ ما كان مشروعاً قبل ذلك من تأخير الصّلاة بعد النحر، و في مقام إيجاب النحر بمنى بعد صلاة الغداة بالمشعر. و هذه كلّها توهّمات. إذ لاتناسب بين تشريع الأحكام المذكورة و بين تعليلها بقوله: «إنّ شانئك هو الأبتر». فإنّ قوله تعالى: «إنّ شانئك» في مرحلة التعليل لأمره بالصّلاة و النحر. فلادلالة في الآية على شيء ممّا ذكروه. بل الآية الكريمة مسوقة لتشريفه و تكريمه تسلية له ـصلّى الله عليه و آله ـ حيث عابه أعداؤه و مبغضوه بأنّه أبتر. فشرّفه تعالى بإعطائه الكوثر. و الكوثر هو الخير الكثير بحذف الموصوف ـأي: الخيرـ أو خير متعيّن كثير.

و الأمر بالصّلاة و النحر لله ـسبحانهـ فيه تعريض لأعدائه الوثنيّين لعبادتهم الأصنام. أي: أقبل على شأنك العظيم الجليل الّذي اصطفاك به ـسبحانهـ من الرسالة و النبوّة و التحمّل بوظائفها الخطيرة. و استقبل بالصّلاة لله ـجلّ مجده. و أعرض عن أعدائك الشّانئين. فأنا قاض قضاءً حتماً بانقراض سلطان الأصنام و عبدتهم و قطع دابرهم و نشر نداء مجدك و جلالتك و عظمتك في مشارق الأرض و مغاربها و في أعماق القرون الآتية ذكراً خالداً مخلّداً مادام متوحّد لله ـسبحانهـ و ما دام لأولياء التوحيد في الأرض سلطان.

ففي نور الثقلين ٦٨٤/٥: في كتاب الاحتجاج للطبرسيّ عن الحسن بن عليّ ـعليه السّلامـ حديث طويل يقول فيه ـعليه السّلامـ:

«و أمّا أنت يا عمرو بن العاص الشّانئ اللّعين الأبتر! فإنّما أنت كلب (كنت ـظ) أوّل أمرك أنّ أمّك لبغيّة و أنّك ولدت على فراش مشترك. فتحاكمت فيك رجال قريش ـمنهم أبوسفيان بن حرب و الوليد بن المغيرة و عثمان بن الحارث و النضر بن الحارث بن كلدة و العاص بن وائلـ كلّهم يزعم أنّك ابنه. فغلبهم عليك من بين قريش الأمهم حسباً و أخبثهم منصباً و أعظمهم بغيةً. ثمّ قمت خطيباً و قلت: أنا شانئ محمّد ـصلّى الله عليه

و آله. و قال العاص بن وائل: إنّ محمّداً رجل أبتر لا ولد له. فلو قدمات، انقطع ذكره. فأنزل اللّه -تبارك و تعالى-: «إنّ شانئك هو الأبتر». و كانت أمّك تمشي إلى عبد قيس تطلب البغيّة يأتيهم في دورهم و رحالهم و بطون أوديتهم.»

فعلى ما ذكرنا من البيان، يكون المراد من الصّلاة مطلق الصّلاة، أو ما كان رسول الله -صلى الله عليه و آله- مداوماً عليها، فتسقط جميع الأقوال و الوجوه المذكورة في الآية. فليس هناك من تشريع صلاة العيد وجوباً و استحباباً و نحر البدن و الأضحيّة و النّحر بمنى و صلاة الغداة قبلها اسم و لا رسم. فيكون هذا البيان قرينةً على أنّ المراد من النحر ليس إلاّ شيئاً راجعاً إلى الصّلاة و خصوصيّاتها، لا نحر الآبال و ذبح الأغنام؛ سواء كان هذا النحر مشروعاً بتشريع سابق أو بهذه الآية. و هذا لا يستلزم الإشكال الّذي أوردناه على الأقوال المذكورة. فإنّه بناءً على كون تشريع النحر بهذه الآية لا غير، لا يكون هو تشريعاً منفصلاً برأسه كما سيجيء بيانه، بل يكون من سنن الصلاة و من أسباب استعظام شأنها.

و قال في القاموس ١١٤/٢: و الداران متناحران: متقابلان. و نحرت الدار الدار -كمنع-: استقبلتها. و الرّجل في الصّلاة: انتصب و نهد صدره... و انتصب بنحره إزاء القبلة.

أقول: قول القاموس: «نحر الدار الدار: استقبلها» ليس مراده مطلق استقبالها. قال الشاعر:

أبا حكم ها أنت عمّ مجالد   و سيّد أهل الأبطح المتناحر

فعليه يكون المراد التقابل بعناية الارتفاع. فيكون النحر بإطلاقه، شاملاً للانتصاب محاذياً للقبلة و شاملاً لرفع اليدين ببطونها حذاء القبلة. فلا بأس بالأخذ بإطلاق الآية الشامل لجميع ما ذكرنا من المعاني و تفسير الآية بها، ما لم يرد به شيء من التقييد.

و يكون فيما ورد من الروايات الكثيرة عن أئمّه أهل البيت -عليهم السّلام-

تفسير النحر تارةً برفع اليدين حذاء الوجه، و أخرى برفعهما حذاء الصدر و ما فوقه، و تارةً إلى الأذنين و حذاء الأذنين و لايتجاوزهما، و تفسيره بالاعتدال أن يقيم صلبه و نحره، و تفسيره برفع اليدين إلى النحر. و في بعض منها مطلق رفع اليدين عند التكبير. و في بعض منها في غير مورد التفسير رفع اليدين إلى أسفل من الوجه مقبلاً. و في بعض منها: و ارفع يدك و لاتجاوز بكفّيك إلى أذنيك أي حيال خدّيك. و كلّ ذلك من باب بيان المصداق أو أفضل المصاديق و من أفراد المطلق. و حيث إنّ جميعها مثبتات من غير حصر في واحد منها، لاتعارض بينها. و إطلاق الآية يشهد على القول بصحّة جيعها. و نزيد لذلك توضيحاً ـ إن شاء الله.

تفصيل في بيان فروع

الأوّل: نسب إلى المرتضى (قده) القول بوجوب النحر، نظراً إلى ظاهر الأمر في الآية، بناءً على ما ذهبوا إليه أنّ الأصل في الأوامر القرآنيّة الوجوب، إلاّ ما خرج بالدليل. قال في الحدائق ٢٧٧/١٠ في الاستدلال بالآية: و الأوامر القرآنيّة للوجوب إجماعاً، إلاّ ما قام الدليل على خلافه.

قلت: لافرق في الأمر بين الأوامر الواردة في الكتاب و السنّة. و الوجوب في كليهما لابدّ أن يستفاد من إطلاق الأمر، لامن صيغة افعل؛ كما تقرّر في محلّه. و الأمر في الآية لاينعقّد له إطلاق إلاّ بعد الفحص عن قرائن الاستحباب من الكتاب و السنّة. فنقول: إنّ في الروايات ما يصطدم مع هذا الإطلاق و يوهنه.

منها أنّ بعض الروايات المفسّرة للنحر برفع الأيدي عامّ شامل لكلّ تكبيرة من دون اختصاص بتكبيرة الإحرام. فيحتاج إثبات الوجوب للرّفع؛ إلى اثبات الوجوب لكلّ تكبيرة. و هو كما ترى.

و في المجمع ٥٥٠/١٠ قال: و عن عمر بن يزيد قال: سمعت أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ يقول في قوله: «فصلّ لربّك و انحر»: هو رفع يديك حذاء وجهك. و روى عنه عبدالله بن سنان مثله.

و منها ظهور بعض هذه الرّوايات في الاستحباب. في الوسائل ٧٢٧/٤، عن

العلل و عيون الأخبار عن فضل بن شاذان عن الرّضا -عليه السّلام- قال:

«إنّما ترفع اليدان بالتكبير، لأنّ رفع اليدين ضرب من الابتهال و التبتّل و التضرّع. فأحبّ الله -عزّ و جلّ- أن يكون العبد في وقت ذكره له متبتّلاً متضرّعاً مبتهلاً. و لأنّ في رفع اليدين إحضار النيّة و إقبال القلب على ما قال.»

و قال في المجمع ٥٥٠/١٠: و روي عن مقاتل بن حيّان، عن الأصبغ بن نباتة، عن أمير المؤمنين -عليه السّلام- قال: لمّا نزلت هذه السّورة، قال النبيّ -صلّى الله عليه و آله- لجبرئيل -عليه السّلام-: ما هذه النحيرة الّتي أمرني بها ربّي؟ قال: ليست بنحيرة. و لكنّه يأمرك إذا تحرّمت الصّلاة أن ترفع يديك إذا كبّرت، و إذا ركعت، و إذا رفعت رأسك من الركوع، و إذا سجدت. فإنّه صلاتنا و صلاة الملائكة في السّموات السّبع. فإنّ لكلّ شيء زينةً و إنّ زينة الصّلاة رفع الأيدي عند كلّ تكبيرة. قال النبيّ -صلّى الله عليه و آله-: رفع الأيدي من الاستكانة. قلت: و ما الاستكانة؟ قال: ألا تقرأ هذه الآية: «فما استكانوا لربّهم و ما يتضرّعون»؟! [المؤمنون/٧٦] أورده الثعلبيّ و الواحديّ في تفسيرهما.

و في الكافي ٣١١/٣ في رواية حمّاد بن عيسى الواردة في مقام التّعليم. فقد ترك الصادق -عليه السلام- فيها رفع اليد إلاّ في موردين حيث قال: سمع الله لمن حمده، ثمّ كبّر و هو قائم و رفع يديه حيال وجهه.... ثمّ استوىٰ قائماً فلمّا استمكن من القيام قال: سمع الله لمن حمده. ثمّ كبّر و هو قائم و رفع يديه حيال وجهه....

أقول: و من تتبّع خلال هذه الرّوايات، لعلّه يظفر بقرائن أخرى غير ما ذكرنا. فيسقط الإطلاق المتوهّم في هذه الآية في الروايات، و يتعيّن الاستحباب عنده حتّى في تكبيرة الإحرام أيضاً.

الثاني: مقتضى ما ذكرنا من الرضويّ عن العلل و العيون حيث قال: «إنّما ترفع اليدان بالتكبير» أنّ الشّروع بالرفع حين الشّروع بالتكبير بحيث يبتدئ بابتدائه و ينتهي بانتهائه. و هذا الحديث أصرح ما في الباب.

و في الوسائل ٧٢٥/٤، عن الشيخ مسنداً عن عبدالله‌بن سنان قال: رأيت أباعبدالله يصلّي يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح.

و فيه أيضاً عنه ـ عليه السّلام ـ مسنداً عن معاوية‌بن عمّار قال: رأيت أباعبدالله حين افتتح الصّلاة يرفع يديه.

و وجه الاستظهار بالخبرين: إنّ الافتتاح إنّما هو التكبير. و لابدّ من تحقّق الافتتاح و التكبير حين الرفع. و قيل: الشّروع بالتكبير قبل انتهاء الرفع و بعده. و استدلّ في الحدائق لذلك حيث قال: و هذا هو الظّاهر من صحيحة الحلبيّ أو الحسنة المتقدّمة؛ لقوله ـ عليه السّلام ـ: «إذا افتتحت الصّلاة ـ أي: إذا أردت افتتاح الصّلاة؛ كما في قوله: «إذا قرأت القرآن» و «إذا قمتم إلى الصّلاة» ـ فارفع يديك ثمّ ابطئهما بطأً ثمّ كبّر ثلاث تكبيرات.»

أقول: لاوجه لتأويل الافتتاح بـإرادة الافتتاح. بل الظّاهر من الافتتاح ـ كما في نظائرها من الروايات ـ هو الدخول في الصلاة بالتكبير. و المنقول عن العلّامة (قده) أنّ «ثمّ» منسلخة عن معنى التراخي. فالظّاهر أنّ ما ذكرناه من الروايتين ممّا يحكي فعل المعصوم؛ حاكم على تلك الرواية و شارح لإجمالها. ثمّ إنّ قياس تلك الرواية بالآيتين و تأويلها بارادة الافتتاح كتأويل الآيتين في غير محلّه. فإنّ مورد الآيتين في المقدّمة و ذيها؛ و بعبارة أخرى فعلان مستقلّان يترتّب أحدهما على الآخر، كما لايخفى.

الثالث: هل الأفراد الواردة في الروايات للنّحر و هي الرفع إلى الصّدر و إلى ما فوق الصدر و إلى النّحر و حذاء الخدّ و الوجه و حيال الأذنين و غيرها في عرض واحد من حيث الاستحباب أم لا؟ الظّاهر أنّ ما كان عمل المعصومين عليه، هو أفضل أفراد النحر. و فيه أيضاً اختلاف يسير، إلّا أنّ الغالب أن يرفع بيديه حذاء وجهه و في بعض مستقبلاً ببطونهما إلى القبلة.

قوله تعالى: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ(٣)».

بيان: قال في القاموس ٣٨٠/١: البتر: القطع... الأبتر: المقطوع الذنب... و الّذي لاعقب له.

أقول: الجملة تدلّ على تحقّق الأمر و تأكّده. و حيث إنّ هذه الجملة إخبار عن الله ـ سبحانه ـ لابدّ أن يقع و يتحقّق مفادها. و الظاهر أنّ إخباره تعالى بذلك قبل وقوعه عين حكمه تعالى و قضائه و تحقّقه، و إلاّ يلزم تأويل الآية بالوعد و هو خلاف الظّاهر و خلاف ما يفهم منه العرف. إذ لم يخطر ببال أحد أنّه تعالى يسلّي نبيّه و يتحنّن عليه في مقام تشريفه و تكريمه بما يعده من هلاك أعدائه.

١٠٩.

سورة الكافرون

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة السابعة عشرة من القرآن، نزلت بعد الماعون. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

بيان:

روي أنّ السّورة المباركة نزلت عندما دعا رسول الله ـ صلى الله عليه و آله ـ عدّةً من كفرة قريش و طغاتهم إلى المداهنة و المسالمة بإلغاء الخصومات و المنازعات بين عبادة الله ـ سبحانه ـ وحده لاشريك له و بين عبادة الأصنام مع الله ـ سبحانه ـ أو من دونه. و ذكروا لذلك شرائط ـ على ما سيجيء من رواية ابن أبي عمير ـ يتساءلون و يتصالحون عليه فقالوا: تعبد آلهتنا سنةً. و نعبد إلهك سنةً. فإن كان ديننا حقاً كما نقول، فأخذت نصيبك من ديننا و آلهتنا. و إن كان ما تقول حقّاً، أخذنا نصيبنا من إلهك و من دينك.

و هذا الأجل المضروب يتصّور على وجهين. أي: تعبد آلهتنا سنةً وحدك و إنّا نعبد إلهك وحدنا أو أنت تعبد آلهتنا معنا و نعبد إلهك معك. فإذا انقضى الأجل في المهادنة و المداهنة الأولى، فالمداهنة الثانية طبق الأولى.

فأنكر الله ـ سبحانه ـ ذلك و أمر رسوله بالإنكار عليهم و بالبراءة من عبادة الأصنام و إخلاص العبادة و الدّين له ـ سبحانه ـ و الردّ عليهم طبق ما ذكروه في السنة الأولى و في السنة الأخرى أيضاً. و أمر رسوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ أن يظهر الإخلاص في العبادة و الدّين له ـ سبحانه ـ وحده. و أخبر ـ سبحانه ـ أنّه عالم أنّهم لايعبدون الله ـ سبحانه ـ وحده على وجه أصلاً على سبيل التوحيد، فكيف يعقل الجمع بين عبادة الآلهة الكثيرة المستحقّة للعبادة و الإذعان بكونها معبودةً بالاستحقاق مع عبادة الله وحده؟!

في نور الثقلين ٦٨٨/٥، عن تفسير عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمّد بن أبي عمير قال:

سأل أبو شاكر أبا جعفر الأحول عن قول اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: «قل يا أيّها الكافرون ۝ لاأعبد ما تعبدون ۝ و لاأنتم عابدون ما أعبد ۝ و لا أنا عابد ما عبدتم ۝ و لاأنتم عابدون ما أعبد» فهل يتكلّم الحكيم بمثل هذا القول و يكرّر مرّةً بعد مرّة؟!

فلم يكن عند أبي جعفر الأحول في ذلك جواب. فدخل المدينة فسأل أباعبداللّه ـ عليه السّلام ـ عن ذلك. فقال: كان سبب نزولها و تكرارها أنّ قريشاً قالت لرسول اللّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ: تعبد آلهتنا سنةً. و نعبد إلهك سنةً. و تعبد آلهتنا سنةً. و نعبد إلهك سنةً. فأجابهم اللّه بمثل ما قالوا فقال فيما قالوا: تعبد آلهتنا سنةً: «قل يا أيّها الكافرون ۝ لاأعبد ما تعبدون»؛ و فيما قالوا: نعبد إلهك سنةً: «و لاأنتم عابدون ما أعبد»؛ و فيما قالوا: تعبد آلهتنا سنةً: «و لاأنا عابد ما عبدتم»؛ و فيما قالوا: و نعبد إلهك سنةً: «و لاأنتم عابدون ما أعبد ۝ لكم دينكم ولي دين».

قال: فرجع أبو جعفر الأحول إلى أبي شاكر فأخبره بذلك. فقال أبو شاكر:

هذا حملته الإبل من الحجاز.

قال: و كان أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ إذا فرغ من قراءتها يقول: ديني الإسلام ثلاثاً.

و السّورة المباركة بالمكان الرّفيع من حيث التذكير بالتّوحيد و خاصّةً التوحيد و الإخلاص في عبادة الله ـ سبحانه ـ وحده لاشريك له. و قد أمر الله تعالى و جميع أوليائه الموحّدين و المؤمنين بالبراءة من الشّرك و من الشّرك في العبادة و بتمحيص العبادة و تخليصها لله ـ سبحانه ـ و الإخلاص في الدين؛ أي: الاعتقاد بأنّه لادين إلاّ دين الله الّذي ارتضاه لأنبيائه و رسله و هو دين الإسلام و التوحيد. قال تعالى: «إنّ الدّين عند الله الإسلام». (آل‌عمران/١٩)

و قد أمر بقراءة هذه السّورة المباركة في الصّلاة. و قد أمر النّاس بقراءتها و أن يقال بعد قوله تعالى: «لا أعبد ما تعبدون»: أعبدالله وحده. و بعد الفراغ من قراءة قوله تعالى: «لكم دينكم و لي دين»: ديني الإسلام ـ ثلاثاً.

في نور الثقلين ٦٨٦/٥، عن داود بن الحصين عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

إذا قرأت: «قل يا أيّها الكافرون» فقل: يا أيّها الكافرون. و إذا قلت: «لا أعبد ما تعبدون» فقل: أعبد اللّه وحده. و إذا قلت: «لكم دينكم و لي دين» فقل: ربّي اللّه و ديني الإسلام.

و قوله تعالى: «لكم دينكم و لي دين»، ليس هذا ترخيصهم في عبادة الأوثان و إمساكه عن الدّعوة و التسالم على ذلك، بل يريد البراءة من آلهتهم و ردّها و الامتناع عن كونهم معبوداً مع التوبيخ و التشنيع عليهم. أي: أنتم الجهلة أهل لهذه الخرافة القبيحة؛ و لي دين الحقّ: التّوحيد الخالص و الإسلام و التسليم لله ـ جلّ اسمه.

١١٠.

سورة الفتح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾

بيان:

و ورد في بعض الروايات أنّها آخر ما نزل من القرآن. فني نور الثقلين ٦٩٠/٥، عن الكافي مسنداً عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلام ـ قال:

> أوّل ما نزل على رسول اللّه ـصلّى اللّه عليه و آله ـ: «بسم اللّه الرّحمٰن الرحيم اقرأ باسم ربّك» و آخره: «إذا جاء نصر اللّه».

و فيه عن العيون مسنداً عن الحسين‌بن خالد عن الرّضا ـعليه السّلام ـ مثله.

و الظّاهر من كلام عدّة من المفسّرين أنّ المراد من الفتح فتح مكّة و السّورة نزلت قبل الفتح و هي بشارة بالفتح. و عدّه بعضهم من جملة الإخبار بالغيب؛ حيث وعد الله لرسوله الفتح و قد تحقّق بفتح مكّة. و ذكر في التبيان ٤٢٦/١٠ نقلاً عن قتادة أنّ النبيّ ـصلّى الله عليه و آله ـ عاش بعد نزول السّورة سنتين. و ذكر

مثله في المجمع ۵۵٤/۱۰، عن مقاتل.

أقول: كان فتح مكّة في سنة ثمان من الهجرة. و لايخفى أنّ الّذي ذكروه ينافي ما أوردناه من الحديثين أنّ السّورة آخر ما نزل من القرآن. و قد نزل بعد فتح مكّة آيات كثيرة من القرآن. منها سورة براءة نزلت بتسع من الهجرة و أرسلها رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ مع أبي‌بكر ليقرأها على النّاس في الموسم ثمّ عزل أبابكر و أرسلها مع عليّ ـ عليه السّلام ـ فقرأها على المشركين. و نزلت سورة المائدة؛ فهي من آخر ما نزل عليه. و قد ورد في الروايات أنّ سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن لم ينسخ من آياتها شيء.

و في نور الثقلين ٦٠٩/٥: في تفسير عليّ‌بن إبراهيم: «إذا جاء نصر الله و الفتح» قال: نزلت بمنى في حجّة الوداع.

و هذا هو الظّاهر. و لادليل بحسب ظاهر الآية و بحسب الروايات و بحسب التّاريخ على شيء ممّا ذكروه.

نعم؛ يمكن فرض التعارض بين ما أوردناه من الحديثين و بين ما ورد في نزول سورة المائدة. ففي تفسير العيّاشي ۲۸۸/۱۰، عن زرارة‌بن أعين، عن أبي‌جعفر ـ عليه السّلام ـ قال: قال عليّ‌بن أبي‌طالب ـ صلوات الله عليه ـ:

«نزلت المائدة قبل أن يقبض النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ بشهرين أو ثلاثة.»

و فيه أيضاً عن عيسى‌بن عبدالله، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ ـ عليه السّلام ـ قال:

«كان القرآن ينسخ بعضه بعضاً. و إنّما كان يؤخذ من أمر رسول اللّه بآخره. و كان من آخر ما نزل عليه سورة المائدة، فنسخت ما قبلها و لم ينسخها شيء....»

أقول: لاتعارض بين الطّائفتين؛ لصريح الطائفة الأولى أنّ النّصر آخر سورة نزلت من القرآن، و في الطائفة الثّانية أنّ المائدة من آخر ما نزل، لاأنّها آخر

بعينها. و كذلك قوله -عليه السّلام-: «شهرين أو ثلاثة» على التّرديد، و التّعارض متوقّف على تعيين التاريخ.

فعلى هذا نزلت السّورة في السّنَة العاشرة من الهجرة بمنى في حجّة الوداع. و قبض -صلّى الله عليه و آله- في العشر الثالثة من صفر في سنة إحدى عشر. فعاش -صلّى الله عليه و آله- بعد نزول السّورة شهرين و أيّاماً.

قوله تعالى: «إِذَا جَاءَ...».

قال في الكشّاف ٨١٠/٤: و هو لما يستقبل. و الإعلام بذلك قبل كونه، من أعلام النبوّة.

أقول: لاشاهد و لادليل لهذا التفسير غير توهّم أنّ «إذا» للشرط و الشرط لايكون إلّا في المستقبل. و فيه أنّ استعمال «إذا» الشرطيّة في الماضي المتحقّق غير عزيز. و ليس مرادهم من قلب ما حدث في الماضي إلى المستقبل قلباً حقيقيّاً. مثلاً في قوله تعالى: «و إن كنتم في ريب...». (البقرة/٢٣) لايمكن أن يكون المراد تحقيق الرّيب في المستقبل، بل الغرض في إتيان الأمر المتحقّق في صورة المستقبل كي يبيّن تعلّق الجزاء و ترتّبه على ذلك المتحقّق. فلابدّ في كلّ مقام و في كلّ مقال من دلالة الدليل على أنّ الجزاء معلّق على أمر متحقّق أو على أمر مستقبل.

و الظّاهر في الآية الكريمة أنّها في مقام التّذكير بأنّه تمّت النعمة و تمّت كلمة ربّك الحسنى عليك و على أوليائك بما صبرت و جاهدت و اجتهدت في سبيل الله و تحمّلت الأمور و عظائمها، و قد أنجز الله -سبحانه- ما وعدك من نصرك على أعدائك. فالآية الشريفة بشارة عن علوّ الإسلام و ظهور الدّعوة و انبساط الرّحمة على أرجاء العالم و أكنافها و إشراق الأرض بنور توحيد الله -سبحانه- و شرائعه الحقّة القيّمة العادلة. فيكون المراد هو النصر و الفتح العامّ. و يشهد على ذلك الرّوايات الدّالّة على أنّ رسول الله -صلّى الله عليه و آله- كان يسبّح الله بحمده و يستغفره تعالى من دون انتظار لفتح مكّة و لاذكر من فتح مكّة في البين أصلاً. و قد قيل له في ذلك فقال: أمرني ربّي بذلك.

قوله تعالى: «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ...».

هذا التّعليق ـأي: تعليق التسبيح بالحمد على مجيء النصر و الفتح ـ ليس تعليقاً حقيقيّاً بحيث يجب بمجيء الفتح و النصر. بل التسبيح بالحمد ضروريّ الثبوت قبل الفتح و بعده. غاية الأمر أنّ هذا التعليق لمزيد عناية خاصّة في المقام سنشير إليه عن قريب ـإن شاء الله.

و التسبيح هو تنزيه الذّات المقدّسة الإلهيّة عن جميع ما لايليق بجنابه من النقائص و المعايب.

و الحمد قد قيل: هو الثناء باللّسان على الجميل الاختياريّ. يقال: حمدت زيداً على كرمه. و لايقال: حمدت لؤلوءًا على صفائه. و ظاهر كلماتهم أنّ المراد من الحمد ما يقارب الشكر و يرادفه. فإنّهم فسّروه بالشّكر و بمصاديقه. و الظّاهر أنّ الحمد ليس مرادفاً للشّكر و لايستعمل في مورد الشّكر أيضاً. و أحسن ما قيل في هذا الباب ما ذكره السيّد (قده) في رياض السّالكين/٣٣ في شرح دعائه ـعليه السّلام ـ في التحميد. قال: الحمد هو الثناء على ذي علم لكماله ذاتياً كان كوجوب الوجود و الاتّصاف بالكمالات و التنزّه عن النقائص، أو وصفيّاً ككون صفاته كاملةً واجبةً، أو فعليّاً ككون أفعاله مشتملة على الحكمة.

أقول: صفوة القول في المقام: إنّ الحميد من أسمائه تعالى الحسنى. و هو ـسبحانه ـ حميد الذات و الصّفات و الأفعال. قال تعالى:

«و هو الّذي ينزّل الغيث من بعد ما قنطوا و ينشر رحمته و هو الوليّ الحميد». (الشورى/٢٨)

«تنزيل من حكيم حميد». (فصلت/٤٢)

و مرجع هذا النعت الثبوتيّ إلى علوّ الذات و ارتفاعها أن لايوجد فيها نقص و سوء و عيب ذاتاً و صفاتٍ و أفعالاً. و عند التحليل يرجع إلى التّنزيه الخاصّ. أي: من حيث حسنه الذاتيّ و حسن شؤونه و سننه، لايمكن أن يتطرّق إليه نقص و طعن. فالثناء عليه ليس إلاّ لمجده و لحسنه و خلوص ذاته عن كلّ عيب

و طعن، و كذلك شؤونه و نعوته و سننه. و الّذي أوجب تشويش الأذهان فجعلوه بمعنى الشكر و مرادفاً له، استعماله فى مورد النعمة مثل الشكر. و لو أنّهم تأمّلوا، لعلموا أنّ استعماله في مورد النّعمة ليس إلاّ مثل استعماله في مورد النقمة والنكبة، لحسن موقعه و إتقان الحكمة فيه.

و في البحار ٣٩٢/٤٤ قال مولانا الحسين -عليه السّلام- في خطبته في يوم عاشوراء:

«أثني على اللّه أحسن الثناء. و أحمده على السّـرّاء و الضرّاء ....»

و قال تعالى:

«فقطع دابر القوم الّذين ظلموا و الحمد للّه ربّ العالمين». (الأنعام/٤٥)

في البرهان ٥٢٥/١، عن الصّدوق مسنداً عن فضيل بن عياض، عن أبي عبدالله -عليه السّلام- قال:

قلت: من الورع من النّاس؟

فقال: الّذي يتورّع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء. و إذا لم يتّق الشّبهات، وقع في المحرّمات و هو لا يعرفه. و إذا رأى المنكر فلم ينكره -و هو يقوى عليه- فقد أحبّ أن يعصى اللّه. و من أحبّ أن يعصى اللّه، فقد بارز اللّه بالعداوة. و من أحبّ بقاء الظّالمين، فقد أحبّ أن يعصى اللّه. إنّ اللّه -تبارك و تعالى- حمد نفسه على هلاك الظلمة فقال: «فقطع دابر القوم الّذين ظلموا و الحمد للّه ربّ العالمين».

فقد اتّضح ممّا ذكرنا أنّ الحمد نوع خاصّ من التسبيح. فإنّ التسبيح تنزيه الذّات المقدّسة الإلهيّة عن كلّ ما لا يليق بها. و التكبير هو تعظيمه تعالى و تجليله عن كلّ ما توهّمه الجاهلون قريناً و مساوياً له و إبطال الحدود و التوصيفات عنه. و التمجيد هو تعظيمه تعالى من حيث كونه واجداً لكلّ واحد من صفات الكمال بذاته، بحيث يكون هذا التمجيد خارجاً عن حدّ التشبيه و التعطيل. و التحميد هو الثناء عليه تعالى من حيث علوّ ذاته و ارتفاعه عن كلّ نقيصة و علّة ذاتاً و نعوتاً و أفعالاً.

و مرجع ذلك النعت الثبوتي استحالة تطرّق كلّ نقص و سوء و عيب فيه ـ سبحانه. و هو عند التحليل تنزّه الذات و تقدّسه عن كلّ عيب و علّة. و هو نوع خاصّ من التسبيح. و بعباره أخرى: لازم ذلك النّعت الثبوتيّ هو تنزّه الذات و حسنها و خلوصها من جميع ما يشينها. و في هذا السّياق آيات كثيرة في القرآن. قال تعالى:

«نسبّح بحمدك و نقدّس لك». (البقرة/۳۰)

«و سبحّ بحمد ربّك قبل طلوع الشّمس و قبل غروبها». (طه/۱۳۰)

«و توكّل على الحيّ الّذي لايموت و سبّح بحمده.» (الفرقان/۵۸)

«فسبّح بحمد ربّك و كن من السّاجدين». (الحجر/۹۸)

و الأخبار و الأدعية و الأذكار و الأوراد مشحونة بذلك. قال الشّهيد الثاني (قده) في الرّوضة ۱۱۷/۱ في تفسير ذكر الركوع: و معنى «سبحان ربّي» تنزيهاً له عن النقائص. و هو منصوب على المصدر من جنسه. و متعلّق الجارّ في «و بحمده» هو العامل المحذوف. و التقدير: سبّحت الله تسبيحاً و سبحاناً و سبّحته بحمده.

و لابدّ في كلّ مورد و في كلّ آية أمر الله ـ سبحانه ـ رسوله و عباده بالتسبيح بالحمد أو أخبر أنّ أولياءه و ملائكته يسبّحونه بحمده، من التأمّل و التدبّر في الجهة الّتي أمر الله تعالى بالتسبيح بالحمد أو أخبر عنه. و لعلّ الجهة في الآية المبحوثة هو ظهور الإسلام و سلطانه في الأرض و هذا الفتح لرسوله و أهل طاعته من صنعه الجميل و من حكمته البالغة. و قد أنجز ـ سبحانه ـ ما وعده لرسوله من نصره. و هو ـ سبحانه ـ الوفيّ الحميد.

قوله تعالى: «وَ اسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً(۳)».

الآيات و الأخبار مشحونة بالأمر بالاستغفار و الحثّ عليه و طلب المغفرة من كلّ سوء عمله الإنسان. غاية الأمر أنّ مورد المغفرة و الإغماض من كلّ شخص إنّما هو بحسب موقعه و مقامه في حريم التوحيد و محفل القرب أو قرب الطاعة من الفرد العاديّ، يكون مورداً للاعتذار و إبرازاً للانفعال. على أنّ الله ـ سبحانه ـ غريم

لايمكن لأحد أداء حقّه مستوفًى و أداء وظيفته بالنسبة إليه ـ سبحانه ـ كاملاً، لأنّ حقوق الله ـ جلّ و جلاله ـ أعظم من أن تؤدّىٰ بتمامها و كمالها.

فالاعتذار إليه تعالى و الاستغفار منه، وظيفة عقليّة كانت الأدلّة السّمعيّة إرشاداً إليها. و قد كان رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ مستغفراً و مسبّحاً و حامداً و مسبّحاً بالحمد قبل الفتح و قبل نزول هذه السّورة أيضاً. و قد روي أنّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ كان يستغفر في مجلس واحد ـ و إن خفّ ـ خمساً و عشرين مرّةً. (البحار٢٨١/٩٣)

و في البرهان ١٨٥/٤، عن الكليني مسنداً عن الحارث بن المغيرة، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: كان رسول الله ـ صلى الله عليه و آله ـ يستغفر الله ـ عزّ و جلّ ـ كلّ يوم سبعين مرّةً و يتوب إلى الله سبعين مرّةً. قال: ثمّ قلت: كان يقول: أستغفر الله و أتوب إليه؟ قال: كان يقول: أستغفر الله. أستغفر الله ـ سبعين مرّةً. و يقول: و أتوب إلى الله ـ سبعين مرّةً.

و أمّا بعد الفتح و بعد نزول السّورة، في المجمع ٥٥٤/١٠، عن ابن مسعود قال: لمّا نزلت السّورة، كان النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ يقول كثيراً: سبحانك اللّهم و بحمدك. اللّهمّ اغفرلي. إنّك أنت التوّاب الرحيم.

و فيه أيضاً عن أمّ‌سلمة قالت: كان رسول الله ـ صلى الله عليه و آله ـ بالآخرة لايقوم و لايقعد و لايجيء و لايذهب إلّا قال: سبحان الله و بحمده. أستغفر الله و أتوب إليه. فسألناه عن ذلك. فقال ـ صلّى الله عليه و آله ـ: إنّي أمرت بها. ثمّ قرأ إذا جاء نصر الله و الفتح.

أقول: فيها شهادة و تأييد على ما استظهرناه من أنّ التسبيح معلّق على الفتح و النّصر المحقّق الواقع، لا على الفتح الموعود مستقبلاً كي ينتظر بالتسبيح لوقوعه. و فيها شهادة أيضاً أنّ التسبيح المأمور به، إنّما هو بالحمد لا مطلقاً.

۱۱۱.

سورة المسد

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الخامسة من القرآن، نزلت بعد المدّثّر. (انظر: مجمع البيان ۴۰۵/۱۰)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴿٤﴾ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ ﴿٥﴾

بيان:

السّورة المباركة مكّيّة؛ نزلت في شأن أبي‌لهب بن عبدالمطّلب و امرأته عوراء بنت حرب أخت أبي‌سفيان. لمّا بعث الله رسوله بمكّة يدعوهم إلى دين الله و توحيده، قامت قريش بتكذيبه فعابوه وشنّؤوه و هجروه و ألجؤوه إلى الخروج إلى الحصار. ثمّ توعّدوه بالقتل حتّى نزل عليه: «إنّا كفيناك المستهزئين». (الحجر/۹۵) و كان أبولهب من أشدّ الناس تكذيباً و إيذاءً واهانةً لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله.

في المجمع ۵۵۹/۱۰: قال طارق المحاربيّ: بينا أنا بسوق ذي المجاز، إذا أنا بشابّ يقول: أيّها النّاس! قولوا لا إله إلاّ الله، تفلحوا! و إذا برجل خلفه يرميه قد

أدمى ساقيه و عرقوبيه و يقول: يا أيّها الناس ! إنّه كذّاب! فلا تصدّقوه! فقلت: من هذا؟ فقالوا: هو محمّد؛ يزعم أنّه نبيّ. و هذا عمّه أبولهب يزعم أنّه كذّاب.

و في نور الثقلين ٦٩٧/٥، عن ابن‌عبّاس قال: صعد رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ ذات يوم الصّفا فقال: يا صباحاه! فأقبل إليه قريش فقالوا: ما لك؟ فقال: أرأيتم لو أخبرتكم أنّ العدوّ مصبحكم أو ممسيكم، أما تصدّقون؟! قالوا: بلى. قال: فإنّي نذير لكم بين يدي عذاب شديد. فقال أبولهب: تبّاً لك! لهذا دعوتنا جميعاً؟! فأنزل الله هذه السّورة. أورده البخاريّ في الصحيح.

و في التبيان ٤٢٧/١٠ بعد ما نقل القضيّة بوجه آخر: فقال أبولهب: تبّاً لهذا من دين!

و في نور الثقلين ٦٩٨/٥، عن تفسير عليّ‌بن إبراهيم إلى أن قال: اجتمع مع قريش في دار النّدوة و بايعهم على قتل محمّد رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله.

في البحار ٤١٢/٦: روى الواقديّ عن أشياخه أنّ الّذين كانوا ينتظرون رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ تلك اللّيلة أبوجهل و الحكم‌بن العاص... و أبولهب.

أقول: يعني اللّيلة الّتي خرج رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ إلى الغار و بات عليّ ـ عليه السّلام ـ على فراشه.

و أمّ‌جميل اسمها عوراء. في تفسير عليّ‌بن إبراهيم ٤٤٨/٢ قال: كانت أمّ‌جميل بنت صخر و كانت تنمّ على رسولَ الله و تنقل أحاديثه إلى الكفّار. و حمّالة الحطب؛ أي: احتطبت على رسول الله.

أقول: إنّ مراده من الاحتطاب إثارة نيران الفتنة من أعداء الرسول عليه ـ صلّى الله عليه و آله.

في نور الثقلين ٦٩٧/٥: و يروى عن أسماء بنت أبي‌بكر قالت: لمّا نزلت هذه السّورة، أقبلت العوراء أمّ‌جميل بنت حرب و لها ولولة و في يدها فهر[1] و هي

---

(١) حجر يملء الكفّ.

تقول: مذمّماً أبينا و دينه قلينا و أمره عصينا ـ القصّة.

و في الجوامع /٥٥٦: و كانت تحمل حزمةً من الشّوك و الحَسَك و السُعْدان فتنثرها باللّيل في طريق رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله.

فقد تحصّل أنّ معاداة أبي‌لهب و زوجته لرسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و هو من أرباب الثروة و الشّرف و بيته من بيوت هاشم و زوجته أخت أبي‌سفيان من أشراف قريش و فراعنتها و من رؤوس الضّلال و الإلحاد، لها شأن عظيم في حياة رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و في إيجاد الغوائل عليه و سدّ باب التوحيد و دعوته الحقّة. و قد نصر الله ـ سبحانه ـ رسوله و انتقم له ـ صلى الله عليه و آله ـ من أبي‌لهب و خذله و أخزاه على ما يحكي تعالى في هذه السّورة الكريمة. و له مع رسول الله مواقف شتّى في المجابهة و المعاندة؛ حتّى قال لرسول الله: تبّاً لك! لهذا دعوتنا جيعاً؟! و في الرواية الّتي رواها الشّيخ (قده) في التبيان أنّ أبالهب قال: تبّاً لهذا من دين! و من هنا يتجلّى موقع هذه السّورة المباركة من كرامته تعالى على رسوله و عناياته الخاصّة في نصرته و حمايته و الانتقام من أعدائه من أبي‌لهب و نظرائه.

قوله تعالى: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ».

دعاء منه تعالى على أبي‌لهب، ردّاً لقوله: «تبّاً لك! لهذا دعوتنا جيعاً؟!» أو دعاء عليه ابتداءً. و التبّ بمعنى الخسارة و الهلاك. و لايبعد أن يكون المراد من اليد الجاه و القدرة و القوّة. و قد ذكرنا غير مرّة أنّ دعاءه تعالى في أمثال المقام ـ مثل «ويل لكلّ همزة لمزة» و «فقتل كيف قدّر». (المدّثر/١٩) ليس كدعاء أحد على أحد كي تنتظر إجابته. بل دعاؤه تعالى على أحد عين صدور الحكم منه تعالى على من دعا عليه. فلا محالة يكون دعاؤه في هذه الآية عين حلول بأسه و خزيه و إنفاذ قضائه الحكيم على أبي‌لهب و أعوانه و أنصاره. و في هذا بلاغ و ذكرى لأولي الألباب، يقرؤون هذه السّورة المباركة في القرآن الكريم و يرون كرامته تعالى و عنايته الخاصّة في حماية رسوله و نصرته على أعدائه المستهزئين به ـ صلوات الله عليه و آله.

قوله تعالى: «وَ تَبَّ(١)» بصيغة الماضي، إعلام بتحقّق الهلاك و إنفاذ

القضاء العادل بالانتقام من أعداء الرّسول و نصرة الحقّ المبين.

قوله تعالى: «مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ(٢) سَيَصْلَىٰ نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ(٣)».

الظّاهر أنّ «ما» فيه نافية كما قيل. أي: ما دفع عنه ماله شيئاً ممّا حلّ بساحته من نقمته تعالى و نكاله. و المراد من قوله تعالى: «و ما كسب» مطلق ما كسب من ولد و عزّة و جاه و أعوان و أصدقاء.

و الظّاهر أنّ هذه الخيبة و الحرمان و عدم الانتفاع بماله و كسبه في الدّنيا فقط. و هذه قرينة على أنّ قوله تعالى: «سيصلى ناراً ذات لهب» هلاك و تباب آخر غير التباب الأوّل. و كيف كان، فالظّاهر أنّه من مصاديق الدّعاء بالتّباب على أبي‌لهب. و قد أفرده بالذكر لأهمّيّته و عظم شأنه و كان من الأمر المقدّر المقضيّ و من مصاديق الهلاك و الخسار.

قوله تعالى: «وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ(٤) فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ(٥)».

الظّاهر أنّ «امرأته» عطف على فاعل «يصلى»، أو مبتدأ و خبره الظّرف. و قوله: «حمّالة الحطب» على قراءة الرفع صفة للمرأة، و على قراءة النصب بتقدير أعني، إشعاراً بأنّها صارت لقباً لها و اشتهرت بها.

قيل: إنّ المراد من احتطابها أنّها كانت تنمّ على رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ و تحمل الأخبار عليه و تثير الغوائل بينه و بين قريش كي تشعل نار الفتن و الفساد.

و قيل: قوله: «في جيدها حبل من مسد» خبر لقوله: «و امرأته»، أو حال عنه. و المعنى: إنّ في جيدها حبلاً من ألياف الشجر. قيل: إنّها تشبيه بالحطّابين يحملون الحطب على هذا المنوال، تحقيراً لشأنها و تهويناً إيّاها.

أقول: قد سجّل الله ـ سبحانه ـ هذه الشناعة و الفضيحة في هذه السّورة المباركة على أبي‌لهب و زوجته العوراء في القرآن الكريم، فجعلها عبرةً لمن اعتبر ونكالاً لمن نظر.

١١٢.

سورة الاخلاص

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة الحادية و العشرون من القرآن، نزلت بعد الناس. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)



قوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللهُ أحدٌ (١)».

الآية الكريمة بل السّورة كلّها أو عمدتها سيقت لتقديس الذّات عمّا لايليق بجنابه ـجلّ اسمه. فقوله تعالى «قل» أمر منه تعالى لرسوله ـصلّى الله عليه و آله ـ بتقديسه تعالى و تنزيهه ـسبحانه ـ بالوحدانيّة و خلع الأنداد و الأضداد و نفي الشّركاء. و حيث إنّ معرفته تعالى فطريّة؛ فلا محالة يكون الأمر منه تعالى لرسوله ـصلى الله عليه و آله ـ بعينه إرشاداً و تذكيراً لعقلاء الأمم كلّها إلى آخر الدّهر. فبالمآل تكون الآية الكريمة لتثبيت العارفين و تذكير الغافلين.

قال في المجمع ١٠/٥٦٤: هذا أمر من الله ـعزّ اسمه ـ لنبيّه ـصلّى الله عليه و آله أن يقول لجميع المكلّفين: هو الله الّذي تحقّ له العبادة. و كذلك بعينه عبارة التبيان ١٠/٤٣٠.

أقول: فعلى ما ذكراه، تكون القضيّة شخصيّةً لرسوله -صلّى الله عليه و آله- و حقيقيّةً تعبّديّة بالنسبة إلى الأمم. و على ما ذكرنا تكون القضيّة حقيقيّةً شاملةً لجميع المكلّفين و الحكم ضروريّ إرشاديّ و فريضة عقليّة على جميع الأمم.

قوله تعالى: «هُوَ».

يمكن أن يقال: إنّ «هو» من أسمائه تعالى يكنّى و يعبّر به عن الله تعالى بلحاظ أنّه غائب. فإنّه -سبحانه- في عين ظهوره في شدّة غير متناهية، غائب و باطن بالحقيقة عن جميع العقول و الأفهام و الإدراكات.

قوله تعالى: «الله».

اسم للذّات المقدّسة الإلهيّة. و هو مأخوذ من إله؛ فحذفت الهمزة و أدخلت عليه الألف و اللّام للتفخيم و التعظيم.

و أَلَه -بفتح العين، من باب منع يمنع- بمعنى عَبَدَ. فيكون إله بمعنى المعبود؛ مثل الكتاب بمعنى المكتوب. أي: تحقّ العبادة له تعالى. أو يقال: إنّه مأخوذ من أَلِه -بكسر العين- بمعنى تحيّر، أو بمعنى فزع. فعليه يكون إلٰه بمعنى المألوه فيه، أو بمعنى المفزع إليه. فعليه يكون المعنى أنّ العارفين به تعالى في عين عرفانهم بالله -سبحانه- بحقائق إيمانهم، يتحيّر فيه تعالى لا يتمكّنون من نيله تعالى شيئاً، لا قليلاً و لا كثيراً.

و هذه التّسمية إنّما هي بعناية المعنى الاشتقاقيّ الملحوظ في هذا الاسم الكريم، كما في غيره من أسمائه تعالى الحسنى.

فعليه لا محصّل لما قيل: إنّ لفظ الجلالة «الله» اسم جامد موضوع للذّات المستجمعة لجميع صفات الكمال؛ و كذلك ما يقال: إنّه علم بالغلبة. ضرورة أنّه على كلا الوجهين يفوت تمجيده تعالى بهذا الاسم الكريم. و يستشهد على ذلك بعدّة من الروايات. في البحار ٢٢٩/٤، عن التوحيد و العيون مسنداً عن الرّضا -صلوات الله عليه- في خطبة كريمة خطبها في مجلس المأمون:

«له معنى الربوبيّة إذ لا مربوب، و حقيقة الإلهيّة إذ لا مألوه.»

و في التوحيد ٢٣١/، روى الصّدوق بإسناده عن أبي محمّد العسكريّ -عليه

السّلام ـ في حديث في تفسير «بسم الله الرحمٰن الرحيم»:

«.... فقال عليّ بن الحسين: حدّثني أبي، عن أخيه الحسن، عن أبيه أمير المؤمنين ـ عليهم السّلام ـ أنّ رجلاً قام إليه فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن «بسم اللّه الرّحمن الرّحيم» ما معناه؟ فقال: إنّ قولك: «اللّه» أعظم اسم من أسماء اللّه ـ عزّ و جلّ. و هو الاسم الّذي لا ينبغي أن يسمّى به غير الله. و لم يتسمّ به مخلوق.

فقال الرّجل: فما تفسير قوله: «اللّه»؟ قال: هو الّذي يتألّه إليه عند الحوائج و الشّدائد كلّ مخلوق عند انقطاع الرّجاء من جميع من هو دونه و تقطّع الأسباب من كلّ من سواه....»

و فيه ٨٩/:

قال أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: اللّه معناه المعبود الّذي يأله فيه الخلق و يؤله إليه. و اللّه هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام و الخطرات.

قال الباقر ـ عليه السّلام ـ: اللّه معناه المعبود الّذي أله الخلق عن درك ماهيّته و الإحاطة بكيفيّته. و يقول العرب: أله الرجل: إذا تحيّر في الشيء فلم يحط به علماً. و وله: إذا فزع إلى شيء ممّا يحذره و يخافه. فالإله هو المستور عن حواسّ الخلق.

و في الكافي ٨٧/١: عليّ بن إبراهيم عن... عن هشام بن الحكم أنّه سأل أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ عن أسماء الله و اشتقاقها: «الله» ممّا هو مشتقّ؟ قال: فقال لي: يا هشام، الله مشتقّ من إله. و الإله يقتضي مألوها. و الاسم غير المسمّى. فمن عبد الاسم دون المعنى، قد كفر و لم يعبد شيئاً. و من عبد الاسم و المعنى، فقد كفر و عبد اثنين. و من عبد المعنى دون الاسم، فذاك التّوحيد. أفهمت يا هشام؟ قال: فقلت: زدني. قال: إنّ لله تسعة و تسعين اسماً. فلو كان الاسم هو المسمّى، لكان كلّ اسم منها إلهاً. و لكنّ الله معنًى يُدَلّ عليه بهذه الأسماء و كلّها غيره. يا هشام، الخبز اسم

للمأكول. و الماء اسم للمشروب. و الثوب اسم للملبوس. و النّار اسم للمحرق. أفهمت يا هشام؟...

و في البحار ٢٨٧/٤ في خطبة عن النبيّ -صلّى الله عليه و آله-:

«... ليعرفوه بربوبيّته بعد ما أنكروه، و يوحّدوه بالإلهيّة بعد ما عندوا....»

قال تعالى:

«و هو الّذي في السّماء إله و في الأرض إله». (الزخرف/٨٤)

و في البرهان ١٥٦/٤، عن الكلينيّ مسنداً عن هشام بن الحكم قال: قال أبو شاكر الديصانيّ: إنّ في القرآن آيةً هي قولنا. فقلت: ما هي؟ فقال: «و هو الّذي في السّماء إله و في الأرض إله». فلم أدر بما أجيبه. فحججت فخبّرت أباعبدالله -عليه السّلام. قال: هذا كلام زنديق خبيث. إذا رجعت إليه فقل له: ما اسمك بالكوفة؟ فإنّه يقول: فلان. فقل له: ما اسمك بالبصرة؟ فإنّه يقول: فلان. فقل: كذلك الله ربّنا في السّماء إله، و في البحار إله، و في الأرض إله، و في القفار إله، و في كلّ مكان إله. قال: فقدمت و أتيت أباشاكر فأخبرته. فقال: هذه نقلت من الحجاز.

و فيه أيضاً مسنداً عن أبي أسامة قال: سألت أباعبدالله -عليه السّلام- عن قول الله -عزّ و جلّ-: «و هو الّذي في السّماء إله و في الأرض إله». فنظرت -و الله- إليه و قد لزم الأرض و هو يقول: و الله -عزّ و جلّ- الّذي هو و الله ربّي في السّماء إله و في الأرض إله. و هو الله -عزّ و جلّ.

أقول: هذا الجواب و نظائره إنّما هو بناءً على الاشتراك اللّفظيّ بين أسمائه تعالى و أسماء ما سواه و بطلان الاشتراك المعنويّ. فإله مثلاً اسم شخصيّ و متعلّقه عامّ لجميع ما سواه من الخلق. فالآية الكريمة قد سيقت لعموم ألوهيّته تعالى جميع السّموات و الأرض و من فيها و ما فيها و ما بينها. فلا محصّل للقول بأنّ إلهاً معنًى كلّيّ مشترك بين الله -سبحانه- و بين غيره من الآلهة الموهومة. قال تعالى:

«و إلهكم إله واحد لاإله إلاّ هو الرّحمن الرّحيم». (البقرة/١٦٣)

«و ما أمروا إلاّ ليعبدوا إلهاً واحداً لاإله إلاّ هو سبحانه عمّا يشركون». (التوبة/٣١)

أقول: قد تبيّن من هذه الرّوايات أنّ لفظ الجلالة «الله» مأخوذ من أله بمعنى تحيّر أو فزع أو عبد و أصله إله. و الإله من أسماء الله ـ سبحانه. و الأسماء الحسنى لله ـ سبحانه ـ كلّها معارف بحسب الرّوايات الدالّة على وضعها في مقابل الذات، لأجل التعبير بها عنه تعالى بلحاظ العنايات الملحوظة في كلّ منها من حيث المعنى الاشتقاقي في كلّ منها، و بحسب الرّوايات و الآيات الّتي ذكرنا في خصوص لفظ الإله.

و قال في المجمع ١٩/١: و ذكر سيبويه في أصله قولين أحدهما أنّه إلاه على وزن فعال فحذفت الفاء الّتي هي الهمزة و جعلت الألف و اللاّم عوضاً لازماً عنها... و إنّما أدخلت عليه الألف و اللاّم للتفخيم و التعظيم فقط. و من زعم أنّها للتّعريف فقد أخطأ. لأنّ أسماء الله تعالى معارف.

و لايخفى أنّ الرّوايات مشتملة على عنايات متعدّدة من التحيّر و العبادة و الفزع. فعلى عهدة الباحث التأمّل و التدبّر في هذه الروايات من حيث متنها و سندها و الأخذ بما تشتمل عليها من العنايات الخاصّة الملحوظة في تسميته تعالى بهذا الاسم الكريم ـ سيّما روايتي هشام بن الحكم عن الصّادق عليه السّلام ـ و شيوع عباراتها في كثير من الخطب و الروايات حيث صرّحوا بأنّ الله تعالى له حقيقة الإلهيّة إذ لامألوه، و غيرهما من الرّوايات. و لامانع أيضاً من الأخذ بجميع الرّوايات و العنايات الخاصّة المذكورة في كلّ واحد منها؛ لعدم دليل على التمانع و التضادّ بينها.

و اعلم أنّ القائلين بالاشتقاق في لفظ الجلالة، يريدون أنّ العنايات المذكورة في هذه الروايات الّتي تلوناها عليك، ملحوظة في لفظ الجلالة. و هذه الروايات كافية و وافية في هذه المسألة.

و ذكر في المجمع عن المبرّد أنّه مشتقّ من ألهت إليه: إذا سكنت. و معناه أنّ الخلق يسكنون إلى ذكره. و قيل: إنّه مشتق من لاه بمعنى احتجب.

أقول: لاوجه لهذين القولين. فإنّه التزام بلا ملزم؛ لعدم الدليل عليها. و لا مجوّز للإعراض عن هذه الروايات المصرّحة بالاشتقاق.

فالمحصّل من هذه الرّوايات المباركة: إنّ لفظ الجلالة لوحظ فيه المعنى الاشتقاقيّ و هو نعت تمجيديّ يمجّدة ـ سبحانه ـ بالألوهيّة أو بكونه مفزعاً لمن التجأ إليه عند الشدائد، أو بأنّه ـ سبحانه ـ في عين ظهوره في شدّة غير متناهية تتحيّر فيه العقول و الألباب. و بهذه العناية يكون لفظ الجلالة نعتاً تنزيهيّاً لله ـ سبحانه.

فإن قيل: إنّ لفظ الجلالة قد وصف بجميع الأسماء و لايوصف شيء من الأسماء به. فهذا آية و حجّة على أنّه اسم جامد من دون لحاظ شيء من العنايات المذكورة.

قلت: قد ذكرنا الرّوايات الدالّة على أنّ لفظ الجلالة «الله» موضوع لنفس الذّات المقدّسة الخارج عن الحدّين الّذي تتحيّر فيه العقول من دون عناية إلى نعت من نعوته و معاني أسمائه. و هذا هو السرّ في عدم جواز توصيف تلك الأسماء الحسنى بلفظ الجلالة «الله»، لاما ذكروه أنّ لفظ الجلالة اسم جامد موضوع للذّات المقدّسة الجامعة لجميع صفات الكمال. و لايجوز إلغاء هذه الروايات الدالّة على الاشتقاق.

ثمّ لايخفى أنّ لفظ الجلالة «الله» لادلالة فيه على شيء من نعوته و جلاله غير معنى الإلهيّة على فرض اشتقاقه أيضاً فضلاً عن كونه اسماً جامداً. و اعلم أنّه قد وقع لفظ الجلالة في عدّة من الآيات خبراً و محمولاً عن أسمائه تعالى. قال تعالى:

«إنّ ربّكم الله الّذي خلق السّموات و الأرض». (الأعراف/٥٤)

«إنّما وليّكم الله و رسوله و الّذين آمنوا». (المائدة/٥٥)

«إنّ وليّي الله الّذي نزّل الكتاب و هو يتولّى الصّالحين». (الأعراف/١٩٦)

قوله تعالى: «أَحَدٌ(١)».

بيان: تنقيح البحث في المقام يحتاج إلى بيان أمرين.

الأوّل: إنّ طور البحث و ملاكه فيه، كما في غيره من أسمائه تعالى الحسنى، إنّما هو بناءً على القول بالاشتراك اللّفظيّ و أنّها معارف موضوعة بالوضع الشخصيّ لله

ـ سبحانه ـ و الواضع هو الله ـ سبحانه ـ و أنّها تعبير عن المسمّى الخارج عن الحدّين لا للمفهوم الكلّيّ الذهنيّ.

الثاني: المستفاد من الرّوايات و الخطب المأثورة عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ أنّه تعالى أحد بحسب الواقع و نفس الأمر.

في البحار ٢٢٩/٤، عن التّوحيد في خطبة جليلة عن الرّضا ـ عليه السّلام ـ: «أحد لا بتأويل عدد.»

و في المجمع ٥٦٦/١٠: و عن عبد خير قال: سأل رجل عليّاً ـ عليه السّلام ـ عن تفسير هذه السّورة فقال:

«قل هو اللّه أحد بلا تأويل عدد....»

و في نور الثقلين ٧١٠/٥ عن نهج البلاغة:

«الأحد بلا تأويل عدد.»

في الكافي ١١٨/١، مسنداً عن فتح بن يزيد الجرجانيّ عن أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ قال:

سمعته يقول: و هو اللّطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصّمد، لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد....

قلت: أجل ـ جعلني اللّه فداك ـ لكنّك قلت: الأحد الصمد. و قلت: لا يشبهه شيء. و اللّه واحد. و الإنسان واحد. أليس قد تشابهت الوحدانيّة؟

قال: يا فتح، أحلت ـ ثبّتك اللّه. إنّما التشبيه في المعاني. فأمّا في الأسماء فهي واحدة و هي دالّة على المسمّى. و ذلك أنّ الإنسان و إن قيل واحد، فإنّه يخبر أنّه جثّة واحدة و ليس باثنين. و الإنسان نفسه ليس بواحد. لأنّ أعضاءه مختلفة و ألوانه مختلفة. و من ألوانه مختلفة، غير واحد... فالإنسان واحد في الاسم و لا واحد في المعنى؛ و اللّه ـ جلّ جلاله ـ هو واحد لا واحد غيره. لا اختلاف فيه و لا تفاوت و لا زيادة و لا نقصان....

أقول: و في الحديث إشعار بأنّ الأحد و الواحد بمعنًى واحد. ثمّ إنّ فيه

تصريحاً بأنّ إطلاق أحد و واحد عليه تعالى بلحاظ الوحدة الحقيقيّة و على غيره تعالى بلحاظ الوحدة العدديّة. و فيه أيضاً ظهور أنّ الأسماء تعبير عن المسمّى الخارج عن الحدّين لا عن المفهوم الكلّيّ في الذهن. و فيه أيضاً دلالة على أنّ أسماء الله معرفة و موضوعة بالوضع الشخصيّ لله ـ سبحانه.

و في المجمع ١٠/٥٦٥ قال الباقر ـ عليه السّلام ـ:

«اللّه معناه المعبود الّذي أله الخلق عن إدراك ماهيّته.... و الأحد الفرد المتفرّد. و الأحد و الواحد بمعنًى واحد؛ و هو المتفرّد الّذي لا نظير له. و التوحيد الإقرار بالوحدة؛ و هو الانفراد. و الواحد المباين الّذي لا ينبعث من شيء و لا يتّحد بشيء... فمعنى قوله: «اللّه أحد» أي: المعبود الّذي يأله الخلق عن إدراكه و الإحاطة بكيفيّته، فرد بإلهيّته متعالٍ عن صفات خلقه.»

بيان: قال السيّد (قده) في رياض السالكين ٤/٧٨ في تفسير الفرد: و قيل: هو الّذي تفرّد بخصوص وجوده تفرّداً لا يتصوّر أن يشاركه غيره فيه. فهو الفرد المطلق أزلاً و أبداً.

أقول: الظّاهر أنّه الأنسب في معنى الحديث. فإنّه تعالى متفرّد بالإلهيّة الّتي يستحيل التعدّد فيها و مشاركة غيره معه تعالى. و قوله ـ عليه السّلام ـ: «متعالٍ عن صفات خلقه»؛ أي: إنّه ـ سبحانه ـ أعلى و أجلّ أن تجري عليه الصّفات الجارية على خلقه. أو: إنّه لا يقدر على توصيفه أحد من الخلق. فيكون المعنى: فسبحان الله عمّا يصفون. أو: إنّه تعالى أعلى من مشابهة المخلوقين.

فتلخّص ممّا ذكرنا من الأخبار و غيرها ممّا لم نذكره أنّ معنى أحد و تفسيره أنّه لا نظير له و لا شريك له و لا ثاني له و لا ينقسم أصلاً و لا يتجزّى، غير مترشّح عن شيء آخر و لا متّحد به و منزّه عن الوحدة العدديّة و عن ورود العدد عليه مطلقاً.

في البرهان ٤/٥٢٦، عن عليّ بن إبراهيم مسنداً عن ابن عبّاس قال: قالت قريش للنبيّ بمكّة: صف لنا ربّك لنعرفه فنعبده. فأنزل الله على النبيّ: «قل هو الله

أحد»؛ يعني: غير مبعّض و لامتجزّئ و لامكيّف. و لايقع عليه اسم العدد و لا الزيادة و لاالنقصان....

هذه الرواية الشّريفة لابأس بالأخذ بها لموافقة مضمونها للروايات الّتي أوردناها في تفسير الأحد و الواحد.

في نور الثقلين ٧٠٦/٥: في كتاب معاني الأخبار بإسناده إلى الأصبغ بن نباتة عن أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ حديث طويل يقول فيه ـ عليه السّلام ـ:

«نسبة الله ـ عزّ و جلّ ـ قل هو الله.»

في البرهان ٣٩٥/٢، عن الكلينيّ مسنداً عن ابن أذينة، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ في حديث المعراج و شرح وضوء رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ قال:

«ثمّ أوحى الله ـ عزّ و جلّ ـ إليه: يا محمّد، اقرأ نسبة ربّك ـ تبارك و تعالى ـ: «الله أحد. الله الصّمد....»

و فيه أيضاً ص٣٩٩، عن الصّدوق بإسناده عن موسى بن جعفر ـ عليه السّلام ـ في حديث وضوء رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ في المعراج:

....ثمّ أمره أن يقرأ نسبة ربّه ـ تبارك و تعالى ـ: «بسم الله الرّحمن الرّحيم۞ قل هو الله أحد۞ الله الصّمد».

و في البحار ٢٨٥/٤، عن التوحيد مسنداً عن فتح بن يزيد الجرجانيّ عن مولانا عليّ بن موسى الرّضا ـ صلوات الله عليه ـ قال:

«....فالحجاب بينه و بين خلقه لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم و لإمكان ذواتهم ممّا يمتنع منه ذاته و لافتراق الصّانع و المصنوع و الربّ و المربوب و الحادّ و المحدود. أحد لابتأويل عدد....»

و فيه أيضاً ٢٦١/٤ في خطبة مولى الموحّدين أميرالمؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ قال:

«.... واحد لابعدد، و دائم لابأمد، و قائم لابعمد....»

قوله تعالى: «الصَّمَدُ(۲)».

قال في القاموس ۳۱۹/۱: و بالتّحريك: السيّد -لأنّه يقصد- و الدائم، و الرفيع، و مصمت لاجوف له، و الرّجل لايعطش و لايجوع في الحرب.

أقول: قد كثرت الأقوال في تفسير الصّمد. و الظّاهر أنّ منشأ اختلاف الأقوال اختلاف الروايات الواردة في تفسيره و تأويله. و هل هو نعت تمجيديّ أو تنزيهيّ سيجيء الكلام فيه.

في الكافي ۱۲۳/۱، مسنداً عن داودبن القاسم الجعفريّ قال:

قلت لأبي جعفر الثاني -عليه السّلام-: جعلت فداك؛ ما الصّمد؟

قال: السيّد المصمود إليه في القليل و الكثير.

و فيه أيضاً عن جابربن يزيد الجعفيّ قال: سألت أباجعفر -عليه السّلام- عن شيء من التوحيد. فقال:

«إنّ اللّه -تباركت أسماؤه الّتي يدعى بها و تعالى في علوّ كنهه- واحدٌ توحّد بالتّوحيد في توحّده، ثمّ أجراه على خلقه. فهو واحدٌ صمدٌ قدّوس يعبده كلّ شيء و يصمد إليه كلّ شيء و وسع كلّ شيء علماً.»

قال الكلينيّ (قده): «فهذا هو المعنى الصّحيح في تأويل الصّمد، لاما ذهب إليه المشبّهة أنّ تأويل الصّمد المُصْمَتُ الّذي لاجوف له. لأنّ ذلك لايكون إلاّ من صفة الجسم.» و قال في آخر كلامه: «و اللّه -عزّ و جلّ- هو السيّد الصّمد الّذي جميع الخلق من الجنّ و الإنس إليه يصمدون في الحوائج و إليه يلجؤون عند الشّدائد و منه يرجون الرّخاء و دوام النّعماء، ليدفع عنهم الشدائد.»

فصفوة القول في الأخبار الواردة في تفسير الصّمد أنّها على طائفتين:

الأولى: ما تدلّ على أنّ الصّمد نعت تمجيديّ للّه -سبحانه. و من جملتها ما أوردناه عن الكافي عن داود الجعفريّ و جابر الجعفيّ. و في التوحيد /۹۰:

قال الباقر -عليه السّلام-: «كان محمّدبن الحنفيّة -رضي اللّه عنه- يقول: الصّمد القائم بنفسه، الغنيّ عن غيره.»

قال الباقر -عليه السّلام-: «الصّمد السيّد المطاع الّذي ليس فوقه آمر و لاناو».

و فيه أيضاً: قال وهب بن وهب القرشي: قال زيد بن علي زين العابدين -عليه السّلام-: الصّمد هو الّذي إذا أراد شيئاً، قال له: كن، فيكون. و الصّمد الّذي أبدع الأشياء فخلقها أضداداً و أشكالاً و أزواجاً، و تفرّد بالوحدة بلا ضدّ و لا شكل و لا مثل و لا ندّ.

الطائفة الثانية: الأخبار الدالّة على التّنزيه. منها ما رواه الصّدوق في التوحيد / ٩٠ و ٩١ عن وهب بن وهب القرشي قال: حدّثني الصّادق جعفر بن محمّد، عن أبيه الباقر، عن أبيه -عليهم السّلام- أنّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي -عليهما السّلام- يسألونه عن الصّمد. فكتب إليهم:

... و إنّ اللّه -سبحانه- قد فسّر الصّمد فقال: «اللّه أحد، اللّه الصمد». ثمّ فسّره فقال: «لم يلد و لم يولد، و لم يكن له كفواً أحد»....

و فيه / ٩٠: قال الباقر -عليه السّلام-: حدّثني أبي زين العابدين، عن أبيه الحسين بن علي -عليهم السّلام- أنّه قال:

«الصّمد الّذي لا جوف له... و الصّمد الّذي لا ينام. و الصّمد الدائم الّذي لم يزل و لا يزال.»

بيان: يمكن أن يقال: إنّ المراد من نفي الجوف نفي التجسّم لا إثبات التجسّم و نفي النوم عنه تعالى. و يمكن إجراء هذا التوجيه في قوله تعالى: «لا تأخذه سنة و لا نوم». (البقرة/٢٥٥) فإنّ نفي السّنة و النوم بنفي محلّ النوم و متعلّقه. و ليس المراد من نفي السّنة و النّوم، إثبات اليقظة للّه تعالى الّتي ضدّ النوم. فإنّ اليقظة الّتي ضدّ النّوم في هذا المورد مثل النوم يجب تنزيهه تعالى منها أيضاً. قال الفيض (قده) في الصّافي ٢١٣/١ في تفسير قوله تعالى: «لا تأخذه سنة و لا نوم»: و الجملة نفي للتشبيه و تأكيد لكونه حيّاً قيّوماً.

و في التوحيد / ٩٠: سئل عليّ بن الحسين زين العابدين -عليهما السّلام- عن

الصمد. فقال:

«الصّمد الّذي لا شريك له و لا يؤوده حفظ شيء و لا يعزب عنه شيء.»

في المجمع ٥٦٦/١٠، عن عبد خير قال: سأل رجل عليّاً -عليه السّلام- عن تفسير هذه السورة فقال: هو الله أحد بلا تأويل عدد؛ الصّمد بلا تبعيض بدد...

في القاموس ٢٨٥/١: البدد: الفرقة و التفرّق. أقول: فالمعنى صمد من غير تبعّض و لا تفرّق و لا تجزئة.

و في التوحيد ٩٣/، بإسناده إلى محمّدبن مسلم، عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- قال: إنّ اليهود سألوا رسول الله -صلّى الله عليه و آله و سلّم- فقالوا: انسب لنا ربّك. فلبث ثلاثاً لا يجيبهم. ثمّ نزلت هذه السّورة إلى آخرها. فقلت: ما الصّمد؟ فقال: الّذي ليس بمجوّف.

و فيه ١٧١/، مسنداً عن زرارة عن أبي‌عبدالله -عليه السّلام- قال:

«إنّ اللّه -تبارك و تعالى- أحد صمد ليس له جوف. و إنّما الروح خلق من خلقه؛ نصرٌ و تأييد و قوّة يجعله اللّه في قلوب الرّسل و المؤمنين.»

قوله تعالى: «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ(٣)».

تنزيه لله -سبحانه- أن يلد شيئاً، أو أن يولد من شيء. و الظّاهر من الآية الكريمة أنّها تنزيه عامّ شامل بعمومها لكلّ ما يترشّح من الأجسام. أي: هو تعالى منزّه أن يترشّح منه شيء، أو يترشّح هو من شيء لطيفه أو كثيفه؛ سواء كان معلوماً بالحسّ العاديّ أو بالحسّ المسلّح أو بالوسائل الاكتشافيّة المتداولة في العصر الحاضر أو الأجسام و الحقائق الأخرويّة المضروب عليها الحجاب العمديّ من الله -سبحانه- أو المادّة البسيطة الّتي خلقت منها العوالم الأخرويّة أو الدنياويّة.

و قد صرّح بالتعميم في الرواية الّتي رواها الصدوق في التوحيد ٩١/، عن وهب‌بن وهب القرشيّ قال: حدّثني الصّادق جعفربن محمّد، عن أبيه الباقر، عن أبيه -عليهم السّلام- أنّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين‌بن عليّ -عليهما السّلام- يسألونه عن الصّمد. فكتب إليهم:

«بسم اللّه الرّحمن الرّحيم. أمّا بعد: فلاتخوضوا في القرآن. و لاتجادلوا فيه. و لاتتكلّموا فيه بغير علم. فقد سمعت جدّي رسول اللّه -صلّى اللّه عليه و آله و سلّم- يقول: من قال في القرآن بغير علم، فليتبوّأ مقعده من النّار.

و إنّ اللّه -سبحانه- قد فسّر الصّمد فقال: «اللّه أحد، اللّه الصّمد» ثمّ فسّره فقال: «لم يلد و لم يولد، و لم يكن له كفواً أحد». «لم يلد»: لم يخرج منه شيء كثيف -كالولد و سائر الأشياء الكثيفة الّتي تخرج من المخلوقين -و لاشيء لطيف؛ كالنّفس. و لايتشعّب منه البدوات؛ كالسّنة و النّوم و الخطرة و الهمّ و الحزن و البهجة و الضّحك و البكاء و الخوف و الرّجاء و الرّغبة و السأمة و الجوع و الشّبع. تعالى أن يخرج منه شيء و أن يتولّد منه شيء كثيف أو لطيف.

«و لم يولد»: لم يتولّد من شيء. و لم يخرج من شيء؛ كما يخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها -كالشيء من الشيء، و الدابّة من الدابّة. و النبات من الأرض، و الماء من الينابيع، و الثمار من الأشجار- و لاكما يخرج الأشياء اللّطيفة من مراكزها؛ كالبصر من العين، و السّمع من الأذن... و كالنّار من الحجر. لا؛ بل هو اللّه الصّمد الّذي لامن شيء و لافي شيء و لاعلى شيء؛ مبدع الأشياء و خالقها، و منشئ الأشياء بقدرته. يتلاشى ما خلق للفناء بمشيئته. و يبقى ما خلق للبقاء بعلمه. فذلكم اللّه الصّمد الّذي لم يلد و لم يولد عالم الغيب و الشّهادة الكبير المتعال، و لم يكن له كفواً أحد.»

فتحصّل أنّ الولادة بأيّ معنًى عقلوه و بأيّ فرضيّة افترضوها، من الأحكام المختصّة بالأجسام يجب تنزيهه تعالى عنها. و في كلمات بعض المفسّرين أنّ في هذا ردّاً على من قال: إنّ عزيراً و المسيح ابنا اللّه و الملائكة بنات اللّه.

أقول: لاإشكال في شمول إطلاق الآية على ما ذكر، لو كان الابن و البنت بالولادة الطبيعيّة. و أمّا لو كان المراد على نحو الاختصاص و الإكرام، فإبطاله

يحتاج إلى دليل آخر.

قوله تعالى: «وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ(٤)».

بيان: الآية الكريمة سيقت لنفي الكفو له سبحانه و تنزيهه تعالى عنه. و «أحد» نكرة وقعت في سياق النفي، فتفيد تنصيصاً لنفي الكفو على سبيل العموم.

قال في الكشّاف ٨١٨/٤: هذا الكلام إنّما سيق لنفي المكافأة عن ذات البارئ ـسبحانه. و هذا المعنى مصبّه و مركزه هو هذا الظّرف. فكان لذلك أهمّ شيء و أعناه و أحقّه بالتقدّم و أحراه. و قريب منه عبارة الطبرسيّ (قده) في الجوامع ٥٥٦/.

أقول: و في كلام هذين العلمين نوع خفاء في بيان وجه الأهمّيّة. فالأولى أن يقال: إنّ تقديم الظّرف على اسم كان و خبره و تقديم خبره على اسمه، فيه عناية بالغة على إعلام المخاطبين و تذكيرهم على موضوع التنزيه ـو هو الله سبحانهـ كي يستقرّ الموضوع عندهم و يطّلعوا على الحكم الّذي يجب تنزيهه تعالى عنه.

قال في التبيان ٤٣١/١٠: الكفو و الكفاء و الكفي واحد. و هو المثل و النظير.

و في المجمع ٥٦٧/١٠: أي: عديلاً و نظيراً يماثله.

أقول: قد استعمل الكفو بمعنى القرن المبارز و المعارض و قرنان يتكافئان. و في القاموس ٢٦٠/٤: و القرن ـبالكسرـ: كفوك في الشّجاعة، أو عامّ. و في التوحيد ٩٣/ عن الباقر ـعليه السّلامـ:

«... و قوله ـعزّ و جلّـ: «لم يلد و لم يولد». يقول: لم يلد ـعزّ و جلّـ فيكون له ولد يرثه [في ملكه ـخ]. و لم يولد فيكون له والد يشركه في ربوبيّته و ملكه. و لم يكن له كفواً أحد فيعاونه [فيعارضه ـخ] في سلطانه.»

١١٣.

سورة الفلق

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة التاسعة عشرة من القرآن، نزلت بعد الفيل. (انظر: مجمع البيان ٤٠٥/١٠)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ﴿١﴾ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴿٤﴾ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٥﴾

بيان:

قد أمر تعالى رسوله وصفيّه بالاستعاذة به ـ سبحانه ـ و سيأتي إشباع الكلام فيها في سورة النّاس. و نذكر هناك أنّ هذه القضيّة ليست شخصيّةً مختصّةً به ـ صلّى الله عليه و آله ـ بل هي حقيقيّة عامّة له و لغيره. فإنّها وظيفة عقليّة يشعر بها شأن موقعه و حياته و مواهب حياته مع الله ـ سبحانه. و لا تنافي الاستعاذة مقام العصمة. و لا دلالة فيها على ابتلائه بمورد الاستعاذة من الشّرّ و دفعه. و لا دلالة في هذه السّورة على ابتلائه بسحر السّواحر و سحر النفّاثات.

في نور الثقلين ٧١٧/٥: روى عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

إذا قرأت: «قل أعوذ بربّ الفلق» فقل في نفسك: أعوذ بربّ الفلق. و إذا قرأت: «قل أعوذ بربّ الناس» فقل في نفسك: أعوذ بربّ الناس.

أقول: فيه شهادة على ما ذكرنا أنّ القضيّة عامّة للجميع.

قوله تعالى: «بِرَبِّ الْفَلَقِ (١)».

الربّ من أسمائه تعالى. و قد مرّ في سورة الفاتحة الكلام فيه. و سنتعرّض له أيضاً في تفسير سورة الناس.

و الفلق بمعنى الشقّ. في القاموس ٢٨٢/٣: ... و الفلق ـ محرّكةً ـ: الصبح، أو ما انفلق من عموده، أو الفجر، و الخلق كلّه، و جهنّم أو جبّ فيها.

أقول: لايبعد إرادة كلّ واحد منها في المقام؛ سيّما الصبح عند عامّة الناس. فكأنّه يقال: أعوذ بربّ الصّبح الّذي فلق الله الظّلام عنه من شرّ جميع ما خلق في هذا اليوم. و يقابله الاستعاذة ممّا يحدث من الغاسق؛ أي: من اللّيل.

قوله تعالى: «مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (٢)».

أي: من شرّ جميع خلقه. أقول: لاحاجة إلى تقسيم الخلق إلى المكلّف و غيره. و لا حاجة إلى تقسيم الشرّ إلى ما يصدر عن المكلّف عن معصيته و عن غيره لاعن معصية. فإنّ الشرّ قد يتحقّق من المكلّف أيضاً من غير معصية. فإنّ الشرّ في مقابل الخير ـ كما أنّ الضّرر في مقابل النفع ـ بخلاف القبيح؛ فإنّه في مقابل الحسن. نعم؛ قد يكون الشرّ مصداقاً للمعصية و القبح أيضاً أحياناً.

قوله تعالى: «وَ مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (٣)».

قال في القاموس ٢٨١/٣: الغسق ـ محرّكةً ـ: ظلمة أوّل اللّيل.... و اللّيل غسقاً ـ و يحرّك ـ و غسقاناً. و أغسق: اشتدّت ظلمته... «و من شرّ غاسق إذا وقب»؛ أي: اللّيل إذا دخل.

أقول: الظّاهر أنّ المراد هو الاستعاذة من الشرور و الفساد الواقعة في الغاسق؛ مثل مكر اللّيل و النهار. فعند الغسق و تراكم الظّلمة مظانّ الشّرور و الفساد و مجال الأشرار و المفسدين.

قوله تعالى: «وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (٤)».

في القاموس ١٨٢/١: نفث ينفِثُ و ينفُثُ، و هو كالنفخ و أقلّ من التفل... و النفّاثات في العقد: السّواحر. و فيه ٣٥٠/٣: تفل يتفُل و يتفِل: بصق. و التُفْل و التفال ـ بضمّهما ـ: البصاق و الزبد. و في الكشّاف ٨٢١/٤: النفث: النفخ من ريق.

أقول: فالمتحصّل في المقام أنّ المراد من النفّاثات هي السّواحر اللّاتي كان سحرهنّ بالنفث و النفخ. و المستعاذ منه هو شرّهنّ. و ليست الآية نصّاً على أنّ المراد من الشرّ في الآية هو السّحر المخصوص الّذي كان بالنفث أو مطلق السّحر.

و قد تنازع الزمخشريّ في تأثير السّحر. قال في الكشّاف ٨٢١/٤: و لا تأثير لذلك اللّهمّ، إلاّ إذا كان ثمّ إطعام شيء ضارّ أو سقيه أو إشمامه أو مباشرة المسحور به على بعض الوجوه. و لكنّ الله ـ عزّ و جلّ ـ قد يفعل عند ذلك فعلاً على سبيل الامتحان الّذي يتميّز به الثبت على الحقّ من الحشويّة و الجهلة من العوامّ. فينسبه الحشو و الرعاع إليهنّ و إلى نفثهنّ و الثابتون بالقول الثابت لايلتفتون إلى ذلك و لايعبؤون به.

أقول: لاوجه لإنكار تأثير السّحر. فإنّ السّحر و حقيقته ليس إلاّ أعمالاً دقيقةً لطيفةً يعجز عن فهمه و دركه أفهام العامّة، يتوصّل به السّاحر لإضرار النّاس و إيجاد الشّرور و المفاسد عليهم. و لادليل يدلّ على أنّ الله ـ سبحانه ـ التزم بإبطال آثار الأشياء الّتي يتوصّل بها الساحر في سحره و إيجاد آثار أشبه بآثار تلك الأشياء امتحاناً للعوامّ.

و قد ورد في تفسير الآية و شأن نزولها روايات مضمونها أنّ لبيد بن أعصم اليهوديّ سحر النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ و دفن السحر في بئر. فنزل جبرائيل و أخبره بذلك. فأمر عليّاً ـ عليه السّلام ـ فاستخرجه من البئر. فقرأ عليّ ـ عليه السّلام ـ على تلك العقد المعوّذتين، فانحلّت العقد و بطل السحر. (نور الثقلين ٧١٨/٥)

قال الشيخ (قده) في التبيان ٤٣٤/١٠: و لايجوز أن يكون النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ سحر على ما رواه القصّاص الجهّال. لأنّ من يوصف بأنّه مسحور، فقد

خبل عقله. و قد أنكر الله تعالى ذلك في قوله:«و قال الظّالمون إنّ تتّبعون إلاّ رجلاً مسحوراً». [الفرقان/٨] و لكن قد يجوز أن يكون بعض اليهود اجتهد في ذلك و لم يقدر عليه، فأطلع الله نبيّه على ما فعله حتّى استخرج ما فعلوه من التمويه و كان دلالةً على صدقه و معجزةً له.

أقول: الآيات الكريمة إنّما سبقت للتّذكير بالاستعاذة. فإنّ الاستعاذة تعليم لأدب العبوديّة و إرشاد إليه، و تذكير بأنّ الله ـ سبحانه ـ عصمة المعتصمين و ملاذ العابدين و اللائذين. و لادلالة في الآيات الكريمة على وقوعه و ابتلائه ـ صلّى الله عليه و آله ـ و وقوع المؤمنين في شرّ ما خلق و الغاسق و النفّاثات و الحاسد. و الأخبار المذكورة في شأن النزول لاتلائم سياق الآيات كما لايخفى.

ثم إنّ ذكر الغاسق و النفّاثات و الحاسد و تخصيصها بالذكر بعد تعميم قوله:«من شرّ ما خلق»، قد قيل في وجهه مع مزيد توضيح منّا: إنّ هذا التخصيص لمزيد عناية بشأنها لخفائها و خفاء آثارها مع أهمّيّة شرورها و آثارها. فإنّ السحرة يتظاهرون بأعمالهم أنّهم يقدرون على عمليّات لايقدر عليها غيرهم. فإنّها ضرر على ضعفاء المؤمنين و إضرار للنّاس من حيث لايشعرون و قد يوجب فساداً في الدين أيضاً. بخلاف غيرها من الشّرور، مثل شرّ الطّاغين و المعاندين و شرّ الحيوانات مثل السّبع و الحيّة و شرّ الحرق و الغرق. فإنّ هذه الشرور بمرأى و مشهد من عامّة الخلق.

قوله تعالى: «مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ(٥)».

بيان: الحسد تمنّي زوال نعمة الغير و عدم الرضا ببقائها له. فلا ريب في قبحه. فإنّه معارض لقضائه تعالى و صادّ لقسمته تعالى في عباده.

في الكافي ٣٠٧/٢، مسنداً عن داود الرقّيّ، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ: قال الله ـ عزّ و جلّ ـ لموسى بن عمران ـ عليه السّلام ـ:

«يابن عمران، لاتحسدنّ النّاس على ما آتيتهم من فضلي. و لاتمدّنّ

عينيك إلى ذلك. و لاتتبعه نفسك. فإنّ الحاسد ساخط لنعمي، و صادّ لقسمي الّذي قسمت بين عبادي. و من يك كذلك، فلست منه و ليس منّي.»

و في البرهان ٥٢٨/٤، عن محمّدبن يعقوب الكلينيّ مسنداً عن محمّدبن مسلم قال: قال أبوجعفر ـعليه السّلامـ:

«إنّ الإنسان ليأتي بأيّ بادرة. و إنّ الحسد ليأكل الإيمان، كما تأكل النّار الحطب.»

و فيه أيضاً، عنه، عن محمّدبن يحيى مسنداً عن جرّاح المدائنيّ، عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلامـ قال:

«إن الحسد يأكل الإيمان، كما تأكل النّار الحطب.»

و فيه أيضاً، عنه، مسنداً عن معاويةبن وهب قال: قال أبوعبدالله ـعليه السّلامـ:

«آفة الدّين الحسد و العجب و الفخر.»

و فيه أيضاً، عنه، مسنداً عن الفضيل بن العياض، عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلامـ قال:

«إنّ المؤمن يغبط و لايحسد. و المنافق يحسد و لايغبط.»

و في نور الثقلين ٧٢٣/٥: و بإسناده إلى حريزبن عبدالله، عن أبي‌عبدالله ـعليه السّلامـ قال: قال رسول الله ـصلّى الله عليه و آلهـ:

«رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، و النسيان، و ما أكرهوا عليه، و ما لايطيقون، و ما لايعلمون، و ما اضطرّوا إليه، و الحسد، و الطّيرة، و التفكّر و الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفته.»

و في الوسائل ٢٩٤/١١، عن مجالس الشيخ مسنداً عن عليّ‌بن جعفر، عن أخيه موسى‌بن جعفر، عن أبيه، عن جدّه قال: قال رسول الله ـصلّى الله عليه و آلهـ

ذات يوم لأصحابه:

«ألا إنّه قد دبّ إليكم داء الأمم من قبلكم؛ و هو الحسد. ليس بحالق الشعر، لكنّه حالق الدّين....»

أقول: العدالة اللّغويّة الّتي اعتبرها الشّارع في جواز التصدّي لمنصب القضاء و الإفتاء و الإمامة، لايكفي فيها الاجتناب عن المحرّمات الظّاهريّة فقط، بل الواجب هو الاجتناب عن جميع المحرّمات و الفواحش الرّوحيّة القلبيّة و الظّاهريّة الّتي ينالها الإنسان بالعقل.

مثال ذلك قوله تعالى: «و نفس و ما سوّاها، فألهمها فجورها و تقواها، قد أفلح من زكّاها، و قد خاب من دسّاها». (الشمس/۷ـ ۱۰) سواء كان هذه الفجور قالبيّاً شرعيّاً أو قلبيّاً عقليّا؛ مثل الكفر بالله و النّفاق و إضمار العداوة لأوليائه و خاصّةً لرسوله و أصفيائه و المؤمنين. و من جملتها الحسد على ما آتاهم الله ـ سبحانه ـ من فضله و كرامته. فيجب على أهل العبرة و الاستبصار التطهّر من جميع الأدناس الروحيّة و الظّاهريّة، و من الحسد الّذي أمر الله تعالى رسوله وصفيّه و جميع المؤمنين أن يتعوّذوا بالله ـ سبحانه ـ من شرّ الحاسدين.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ قبح الحسد عقليّ. فعليه تكون الرّوايات الواردة في هذا الباب تذكرةً و إرشاداً إلى هذا الحكم العقليّ.

و قوله تعالى: «إذا حسد» الظّاهر أنّه مسوق لبيان متعلّق الاستعاذة و تشريحه، لا لإفادة المفهوم و نفي الاستعاذة عن شرّ غير مورد حسده.

بيان: الظّاهر في قوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ: «رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ و النسيان... و الحسد و الطيرة و التفكّر و الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفته» أنّ المرفوع هو المؤاخذة لاالحكم الشرعيّ. و أمّا إذا نطق بشفته في الحسد و أمثاله، فليست المؤاخذة مرفوعةً عنهم. فعلى هذا تكون الأخبار الواردة في تشديد الإنكار على الحاسدين، تذكرةً و إرشاداً على التحريم بحسب العقل. فيدلّ حديث الرّفع على رفع المؤاخذة عن الحاسد و العفو عنه تفضّلاً، ما لم يظهره بلسانه.

١١٤.

سورة الناس

في رواية عن ابن عبّاس أنّها مكّيّة؛ و هي السورة العشرون من القرآن، نزلت بعد الفلق. (انظر: مجمع البيان ١٠/٤٠٥)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَٰهِ النَّاسِ ﴿٣﴾ مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ﴿٦﴾

قوله تعالى: «قُلْ أَعُوذُ ...».

الخطاب للرّسول ـصلّى الله عليه و آلهـ مستقيماً و لأمّته الموحّدين بوساطته. فإنّه ـصلّى الله عليه و آلهـ قطب خطابات القرآن و مدارها، و المؤمنون مخاطبون عن لسانه و يستمعون القرآن عن الله ـسبحانهـ بوساطته. فلا فرق في ذلك بين قوله تعالى: «يا أيّها الّذين آمنوا» و أمثاله و بين غيره، إلاّ أن يقوم دليل قطعيّ باختصاص خطاب أو حكم به ـصلوات الله عليه و آله. فليست الآية قضيّةً شخصيّةً، بل عامّة شاملة له ـصلّى الله عليه و آلهـ و لغيره. على أنّ الالتجاء

والاستعاذة بالله ـسبحانه ـو التعلّق بأذيال عطفه و أمانه،ليس حكماً تعبّدياً مولوياً، بل هو وظيفة علميّة و عقليّة لكلّ موحّد يدرك شأن موقفه و وظيفته بالنسبة إلى الله ـسبحانه ـ و خاصّةً في المواقف الشّريفة و المقامات الخطيرة الّتي لها دخل في سعادة الحياة الدّائمة أو شقائها للإنسان. فكلّما كان الموقف أقرب و أشرف و المسير إلى الله ـسبحانه ـ أدقّ و ألطف، كانت الحاجة إلى العناية الإلهيّة أشدّ و آكد.

فعلى هذا يسقط ما قيل: إنّ الخطاب و الأمر بالاستعاذة لشخص الرّسول ـصلّى الله عليه و آله ـ بخصوصه. و يلزم على غيره بالأدلّة الدالّة على وجوب التأسّي به.

ثمّ إنّه ـسبحانه ـ أمر رسوله وصفيّه بالاستعاذة به تعالى من شرّ الوسواس الخنّاس في هذه السّورة، و قال أيضاً: «و قل ربّ أعوذ بك من همزات الشّياطين* و أعوذ بك ربّ أن يحضرون». (المؤمنون/٩٧ و ٩٨) «فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشّيطان الرّجيم». (النحل/٩٨)

و إن قلت: قد كان رسول الله ـصلّى الله عليه و آله ـ مصوناً و معصوماً بعصمة الله المنيعة و محفوظاً في أمانه و غيانه، فليس عليه و على أوليائه المعصومين سبيل و سلطان للشّيطان و لهجوم جنوده و حضور أعوانه.

قلت: قد عرفت أنّ الالتجاء الصادق و التوسّل التامّ إلى كرمه تعالى و إحسانه، وظيفة ثابتة لكلّ موحّد عقل شأن وجوده و مواهبه تعالى إليه، مع الله ـسبحانه. فإنّ النّاس كلّهم واقفون موقف الافتقار إلى جوده و برّه، فلابدّ من التضرّع و الالتماس إلى جنابه في إدامة ما أفاض و إبقاء ما وهب؛ بل و طلب المزيد منه ـسبحانه. و نظير الآية بوجه قوله تعالى: «اهدنا الصّراط المستقيم». و في طلب المزيد قوله تعالى: «و قل ربّ زدني علماً». (طه/١١٤)

و الأدعية المأثورة عن أئمّة أهل البيت ـعليهم السّلام ـ مشحونة بالاستعاذة و الالتجاء إلى الله ـسبحانه ـ من شرّ الشيطان و نفخه و نفثه و مكائده و مصائده؛ سيّما الدّعاء السّابع عشر من الصّحيفة المباركة السجّاديّة في الدعاء على الشيطان و الاستعاذة منه.

و منشأ ما ذكرنا من التوهّم إنّما هو أنّ العصمة مانعة من الذّنوب إيجاباً و إلجاءً.

قال السيّد (قده) في الرياض ١٩٦/ في مطلع شرحه على الدعاء: إن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله المخلصين؛ لقوله تعالى: «إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان» [الحجر/٤٢] و قول الشّيطان: «إلاّ عبادك منهم المخلصين». [ص/٨٣] فما الفائدة في أمره ـ سبحانه ـ سيّد أنبيائه و أخلص أصفيائه بقوله: «و إذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشّيطان الرّجيم» و قوله: «قل أعوذ بربّ النّاس»؟ و كيف استعاذ منه سائر الأنبياء المرسلين و الأئمّة المعصومين؟

و الجواب: إنّ الكلام في صحّة الاستعاذة، كالكلام في سائر الأدعية و العبادات الّتي جعلها الله سبباً و واسطةً لحصول الكمالات العاجلة و الآجلة للنبي. فجعل الاستعاذة لدفع سلطان الشّيطان، و العبادة سبباً لجلب رضوان الرحمن.

أقول: الظّاهر أنّه (قده) يقل إنّ الاستعاذة مثل الدعاء و غيره من العبادات، عبادة اختياريّة، و العصمة لاتخرج المعصوم عن كونه مكلّفاً عاديّاً كغيره من المكلّفين. فإنّ العصمة لاتنافي القدرة و لاتنافي ارتكاب المعصية عن قدرة و اختيار و اتّباع الشيطان كذلك. فعلى المعصوم التحرّز و الاتّقاء من الشّيطان، كما على غيره من الأفراد العاديّين، بل المراقبة و المواظبة بالنسبة إليه أشدّ.

قال المحقّق الطوسي (قده) في التجريد ٢٨٧/: و لاتنافي العصمة القدرة. و قال العلاّمة الحليّ (قده) في شرحه بعد نقل الأقوال في العصمة: و المصنّف اختار المذهب الثاني و هو أنّ العصمة لاتنافي القدرة، بل المعصوم قادر على فعل المعصية، و إلاّ لمااستحقّ المدح على ترك المعصية و لاالثّواب و لبطل الثواب و العقاب في حقّه، فكان خارجاً عن التكليف. و ذلك باطل بالإجماع.

و في البحار ٩٤/١٧، عن السيّد المرتضى (قده) عن كتابه الدّرر و الغرر: اعلم أنّ العصمة هي اللّطف الّذي يفعله الله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع عن القبيح. فيقال على هذا: إنّ الله عصمه.

أقول: ما ذكره (قده) هو الحقّ المبين. فإنّ المعصوم إنّما يستفيد من اللّطف

الّذي جعله الله له. و هذا اللّطف في طول القدرة و القدرة حاكمة عليها. فحين ترك المعصية أو قام بالطّاعة، فالفعل و الترك معلول القدرة و الاختيار عن لطف و عصمة. فالمعصوم هو الموجب ـ بالكسر ـ للفعل و الترك عن قدرته و اختياره و مالكيّته عن عصمته لا الموجب ـ بالفتح ـ من ناحية العصمة كما توهّم.

قوله تعالى: «بِرَبِّ النَّاسِ(١)».

الباء للتّعدية. و الربّ من أسمائه تعالى الحسنى، مشتقّ من ربب. و الفاعل منه ربّ. و المفعول منه مربوب. و من العجيب ما قيل إنّه مشتقّ من التربية. كيف؟! و الربّ مضاعف و ثلاثي مجرّد و الفاعل منه ربب ـ مثل خشن أو حسن ـ و التّربية ناقص يائي مزيد فيه من باب التفعيل، و الفاعل منه المربّي ـ بكسر الباء ـ و المفعول منه المربّى بفتح الباء.

و في الكشّاف ١٠/١: الربّ: المالك. و في التبيان: أي: المالك لتدبيرهم. و ذكر بعضهم هو الّذي يدبّر أمر مملوكه. ففيه معنى الملك.

أقول: يريد بقوله: «المِلك» ـ بكسر الميم ـ ملك الأعيان. فإنّهم ذكروا أنّ مالكاً مأخوذٌ من الملك ـ بكسر الميم ـ أي: ملك الأعيان. وَ مَلِك مأخوذ من الملك ـ بالضمّ ـ أي: المالك للأمر و النهي و للتصرّف في شأن الاجتماع. و سيأتي في تفسير «ملك الناس» ما هو التحقيق في ذلك ـ إن شاء الله.

و في المجمع ٥٧٠/١٠ في تفسير «ربّ الناس» قال: أي: خالقهم و مُنشئهم و مدبّرهم. و ذكر في تفسير الفاتحة أنّه بمعنى المالك و السيّد المطاع و الصّاحب و المصلح و المربّي.

أقول: تفسير الربّ بالمالك و الملك، مع أنّهما من أسماء الله تعالى، تفسير غير مرضيّ. و لازم ذلك صحّة تفسير مالك و ملك بالربّ أيضاً و الالتزام بأنّها مترادفات. و هو كما ترى. و يشهد على بطلانه مقابلة الربّ بالملك في هذه السّورة و مقابلته مع المالك في سورة الفاتحة، مع وحدة المتعلّق في كلا الموردين. فإنّ «يوم الدّين» هو دار الآخرة و الآخرة من جملة العوالم المذكورة في صدر السّورة.

ثمّ إنّهم اختلفوا في إطلاق هذا الاسم الشّريف عليه و على غيره تعالى. فصرّح

جمع من المفسّرين أنّ استعماله من دون الإضافة يختصّ به تعالى و لايجوز استعماله في غيره. و ذكره في القاموس ٧٢/١ أنّ المعرّف باللّام يختصّ به تعالى.

و أنت تعلم أنّ ذلك خروج عن مسير البحث. و هل يعقل تغيير المعنى الموضوع له اللّفظ بالإضافة و اللّام و أمثالها؟! أفلا تكون الإضافة و اللّام كما في غيرهما من الأسماء و الأعلام؟! فالأوّل منقوض بقوله تعالى: «أغير الله أبغي ربّاً». (الأنعام/١٦٤) «اتّخذوا أحبارهم و رهبانهم أرباباً من دون الله». (التوبة/٣١) و الثاني بقوله تعالى: «إنّه ربّي أحسن مثواي» (يوسف/٢٣) بناءً على رجوع الضّمير إلى ملك مصر. و أمّا اللّام فسيأتي الكلام فيه.

فطور البحث اللّائق بالمقام أنّ الربّ مثل غيره من أسمائه تعالى الحسنى موضوع بالوضع الشخصيّ لله ـ سبحانه ـ و الواضع هو الله ـ جلّ ثناؤه ـ بحسب الأدلّة الواردة في ذلك الباب. فعليه لايجوز إطلاقه إلّا على الله ـ سبحانه ـ فقط و لايجوز إيقاعه و إطلاقه على غير الله تعالى بالمعنى الّذي يطلق عليه ـ سبحانه.

و أمّا القائل بالاشتراك و التشكيك، فيجوز عنده إطلاقه عليه ـ سبحانه ـ و على غيره على سبيل التشكيك.

فإن قيل: إذا كانت أسماء الله موضوعةً بالوضع الخاصّ في مقابل المعنى الخاصّ، مع أنّ الموضوع له ليس متصوّراً بنفسه و لابوجهه ـ كما هو المفروض ـ فما السبيل إلى معرفة الموضوع له؟ و كيف السبيل إلى إطلاق الأسماء عليه، لاستحالة تصوّر المعنى في مرحلة الوضع و الاستعمال؟

قلت: كلّا! فإنّ الواضع هو الله ـ سبحانه ـ فقد اختار لنفسه أحسن الأسماء. و أمّا وجه الاستعمال، فإنّ الأسماء تعبير عن الحقّ القدّوس الظّاهر بذاته المعرّف لنفسه بالمعرّفيّة المقدّسة عن المعروفيّة. فقد تعرّف تعالى لخلقه بآياته و علاماته؛ كما عن عليّ ـ عليه السّلام ـ: «الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه». فرجع هذا التعريف بالآيات أنّ الآيات تذكرة و تنبيه إلى الذات الظّاهرة بذاتها الخارجة عن الحدّين ـ التشبيه و التعطيل ـ لأنّها معرّفات و دلالات إلى الأمر المجهول المشكوك. فمن عرفه تعالى، فإنّما يعرفه به تعالى و لايعرفه بالمعرّفات.

و لايخفى أنّ استعمال الأسماء في معناها، بناءً على ما ذكرناه، عبارة عن إيقاع الاسم عليه بالحقيقة. فلا محالة تكون تمجيداً و تحميداً و تسبيحاً للذّات الأحديّة بالحقيقة؛ بخلاف الاشتراكي. فإنّه يمجّد و يسبّح ما قطع به من الأمر المتصوّر بالوجه. فيسقط ما أوردوا من الإشكال على مذهب التوقيف من تعطيل الأوراد و الأذكار.

و في شرح نهج البلاغة ٣٤٦/١٤، للعلّامة الخوئي، نقل عن الغزّالي أنّه قال: بل الأسامي كلّها إذا أطلقت على الله تعالى و على غير الله تعالى، لم يطلق عليها بمعنى واحد أصلاً. حتّى أنّ اسم الوجود الّذي هو أعمّ الأسماء اشتراكاً، لايشمل الخالق و الخلق على وجه واحد... فكان استعمال الأسامي في حقّ الخالق بطريق الاستعارة و التجوّز و النقل.

أقول: قد أصاب الغزّاليّ في عدم جواز إطلاق الأسامي عليه تعالى و على غيره لعدم الجامع المشترك بين المعنيين. ثمّ هدم ما بناه من تقديس الربّ تعالى عن مشاركة غيره في مفهوم واحد و عدل إلى التجوّز و الاستعارة و النقل. و ليت شعري ما المراد من الاستعارة و التجوّز و النقل؛ و ما هو الأصل في الوضع في المعنيين أيّها حقيقة و أيّها مجاز!

فلنرجع إلى البحث التفسيريّ فنقول: الظّاهر من موارد الاستعمال أنّ معنى هذا الاسم الشريف بحسب موارد الاستعمال، هو قيامه تعالى بأمر الخلقة من حيث العنايات و الدقائق الملحوظة في إتقان نظم العالم و من حيث وجود الحكمة الباهرة في تنظيم أجزاء الخلقة في جليلها و دقيقها و كبيرها و صغيرها لايشذّ عنها شاذّ. و في العلل ٩/، مسنداً عن محمّدبن زيد قال: جئت إلى الرّضا -عليه السّلام- أسأله عن التّوحيد. فأملى عليّ:

«الحمد للّه فاطر الأشياء إنشاءً و مبتدعها ابتداءً... خلق ما شاء كيف شاء متوحّداً بذلك، لإظهار حكمته و حقيقة ربوبيّته....»

أقول: علّل -عليه السّلام- الكيفيّة في الخلق بمشيئته لإظهار الحكمة و حقيقة الرّبوبيّة.

و في تفسير الإمام العسكريّ ـ عليه السّلام ـ ٣٠/ في تفسير «ربّ العالمين»:

«.... و أمّا الجمادات، فهو يمسكها بقدرته ما اتّصل منها أن يتهافت. و يمسك المتهافت منها أن يتلاصق. و يمسك السّماء أن تقع على الأرض إلاّ بإذنه. و يمسك الأرض أن تنخسف إلاّ بأمره.»

في البحار ٢٥٣/٤، عن الاحتجاج عن أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه و آله ـ في خطبة كريمة قال: «.... جعل الخلق دليلاً عليه، فكشف به عن ربوبيّته....»

أقول: قد أوضحنا في تفسير الفاتحة أنّه لايجوز تفسير شيء من أسمائه تعالى بالاسم الآخر من أسمائه ـ سبحانه. فإنّه التزام بالترادف في معاني الأسماء. و قد ذكرنا ثمّة أنّ تفسير الربّ بالمدبّر و بغيره من الأسماء و إرجاع الربوبيّة إلى المدبّريّة، لادليل عليه. فإنّ متعلّق الربّ هي الأعيان و الحقائق الخارجيّة؛ مثل قوله تعالى: «ربّ العالمين» و «ربّ السّموات و الأرض»، و متعلّق التدبير هي الأمور و الحوادث الواقعة في الأعيان؛ مثل قوله تعالى: «ثمّ استوى على العرش يدبّر الأمر». (يونس/٣) «قل... و من يدبّر الأمر فسيقولون الله». (يونس/٣٠) «يدبّر الأمر يفصّل الآيات لعلّكم بلقاء ربّكم توقنون». (الرّعد/٢) «يدبّر الأمر من السّماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه...». (السّجدة/٥) «فالمدبّرات أمراً». (النازعات/٥)

قوله تعالى: «مَـلِـكِ النَّاسِ (٢)».

تنقيح البحث في ضمن أمرين:

الأوّل: بيان المراد من هذا الاسم. فقد ذكر بعض المفسّرين أنّ الملك على ضربين:

الأوّل أمر وضعيّ و اعتباريّ بين العقلاء في ظرف المجتمع. و هو نوع من الاختصاص يصحّ معه التصرّفات، يدور مدار الاعتبار و يسقط مع عدمه.

أقول: يرد عليه أنّ القول بأنّ الملك اعتباريّ ضعيف جدّاً و ساقط رأساً. ضرورة أنّ الإنسان المؤمن ليس عبداً مملوكاً لأحد، بل هو مالك لنفسه بتمليك الله ـ سبحانه ـ إيّاه. فما حصل له من كدّ يمينه و عرق جبينه، فهو أولى و أحقّ به من

غيره، فلايحتاج إلى اعتبار معتبر و لا يسقط بـإسقاط أحد بالضّرورة. فما حصل لهذا الإنسان الحرّ غير المملوك من كدّيمينه، ملك له بالحقيقة، فهو أولى به. فهذه الأولويّة ليست منتزعةً من جواز التصرّف كي يكون أمراً انتزاعيّاً من الحكم التكليفي. و ليست أيضاً اعتباريّة قائمةً مدار اعتبار المعتبرين، بل هي معلولة لأفعاله و أعماله الّتي يملكها بالحقيقة، فهو حائز لها و متسلّط عليها من العمل المشروع. و كذلك النّماءات و الثمرات الّتي تترتّب عليها على سبيل المشروع و المعقول تابعة لها كائنةً ما كانت.

و الثاني: الملك الحقيقي. فالملك الحقيقي قد قيل: إنّ ما ينسب إليه تعالى، هو قيام ما سواه تعالى و تعلّقه به تعلّقاً ربطيّاً يتصرّف فيه كيف يشاء.

أقول: تفسير المالكيّة بما ذكروه غير مرضيّ عندنا؛ سواء قلنا: إنّ مفهومها عبارة عن كلا الأمرين أي: قيام ما سواه به تعالى و نفوذ مشيئته تعالى فيها كيف يشاء ـ أو قلنا: إنّ معناها هي القيّوميّة و نفوذ أمره فيما سواه من آثار القيّوميّة؛ لعدم الدليل عليه بكلا المعنيين. على أنّ القيّوم من أسمائه تعالى و الآيات الكريمة و الخطب المباركة مشحونة بتمجيده تعالى بالقيّوميّة. فلا دليل على إرجاع المالكيّة إلى القيّوميّة و إلغاء نعت المالكيّة له ـ سبحانه. و الّذي يظهر من موارد استعمالها، هي اقتداره تعالى و استيلاؤه في مرتبة ذاته على جميع خلقه من إيجاده بعد عدمه و من إبقائه و إفنائه بعد إيجاده و منعه و عطائه و قبضه و بسطه و غير ذلك من الشؤون الرّاجعة إلى الخلق. و له تعالى فيهم حقّ التشريع و التقنين و حقّ العفو و الأخذ. فله السّلطان المطلق.

و ليس المراد من المالكيّة اختيار الفعل و الترك. فإنّ الاختيار فعل الله ـ سبحانه ـ مملوك له و لايعلّل اختيار الفعل و الترك إلاّ بالمالكيّة الذاتيّة له تعالى. و ضروريّ أنّ هذا كمال وجوديّ فعليّ لابدّ من إثباته فيه تعالى. فلايجوز نفي هذا الكمال عنه تعالى و الآيات و الخطب و الأدعية مشحونة بتمجيده تعالى بالمالكيّة. قال تعالى: «لله الأمر من قبل و من بعد». (الروم/٤)

و لعدم تفطّن القائلين بالإيجاب بهذا الكمال الوجوديّ الفعليّ، استشكلوا على

من قال بالاختيار في أفعاله تعالى بأنّ الاختيار أمر حادث لابدّ أن يعلّل بأمر ذاتي، و إلاّ يلزم الترجيح بلا مرجّح. و التّحقيق ما ذكرنا من استحالة الإيجاب مع المالكيّة الذاتيّة على الفعل و الترك. و يجب أن يعلّل الفعل و الترك بالمالكيّة الذاتيّة الّتي هي كمال وجوديّ و نعت واقعيّ. و القول بالإيجاب إبطال له. و لزوم الترجيح بلا مرجّح جزاف باطل بالضّرورة. فالأفعال الحكيمة الصّالحة راجحة يختارها -سبحانه- لأنّه مالك عليها مع مالكيّته على عدمها في رتبتها و يحمد و يثنى تعالى عليه. قال الفيض في كتابه علم اليقين ١٤٤/١ نقلاً عن بعض العرفاء في تفسير مالك الملك: هو الّذي ينفذ مشيئته في مملكته كيف شاء و كما شاء.

فتلخّص أنّ معنى الملك و المالك في الله -سبحانه- هو اقتداره تعالى و استيلاؤه على ما سواه إيجاداً و إعداماً و إبقاءً و إفناءً و أمراً و نهياً و حكماً و تشريعاً.

الثاني: إنّ المالك و الملك و المليك من أسمائه تعالى الحسنى. قال تعالى:

«قل اللهمّ مالك الملك[1] تؤتي الملك من تشاء و تنزع الملك ممّن تشاء و تعزّ من تشاء و تذلّ من تشاء...». (آل‌عمران/٢٦)

«مالك يوم الدّين». (الفاتحة/٤)

«ملك النّاس». (الناس/٢)

«... عند مليك مقتدر». (القمر/٥٥)

و كذلك الكلام في قوله: «مالك يوم الدّين»؛ أي: مالك لهذا اليوم و من فيه و ما فيه من الحوادث و الأحكام.

و قوله تعالى: «ملك النّاس» الظّاهر من الآية الكريمة من حيث إضافته إلى النّاس، هي الأعيان و الأشخاص. و كذلك الكلام في إطلاق قوله تعالى: «عند مليك مقتدر».

---

(١) الملك، قيل: إنّه مصدر. أقول: الظّاهر أنّه اسم مصدر. و هو على إطلاقه شامل للأعيان و الحوادث و السلطة و غيرها ممّا شأنه المملوكيّة لله -سبحانه. و متعلّق قوله تعالى: «مالك» في هذه الآية الكريمة، هو الملك بمعناه العامّ اللّغويّ.

و أمّا إطلاق هذه الأسماء على غيره تعالى، فقد قيل: إنّ المالك مأخوذ من الملك -بكسر الميم- أي: ما يملكه من الأعيان. و الملك مأخوذ من الملك -بالضمّ- بمعنى المالكيّة و السّلطة على النظام و الشؤون الاجتماعيّة.

أقول: لادليل لهذا التفصيل من جهة المادّة و لامن جهة الهيئة. فالمرجع في هذا الباب هو تصريح أهل اللّغة. فالمستفاد من كلماتهم هو الإطلاق من حيث المتعلّق.

قال في القاموس ٣٣٠/٣: مَلَكَه يَمْلِكه ملكاً -مثلّثة- مَلَكَة - محرّكةً- و مملكة -بضمّ اللام أو يثلّث-: احتواه قادراً على الاستبداد به. و ماله ملك -مثلّثاً و يحرّك و بضمّتين-: شيء يملكه.... ولي في الوادي ملك -مثلّثاً و يحرّك-: مرعًى و مشرب و مال، أو هي البئر يحفرها و ينفرد بها.

و في لسان العرب ١٨٣/١٣ : و المَلْك و المَلِك و المليك و المالك: ذو المُلكِ... و الاسم: الملك.

أقول: الظّاهر أنّ مراده من الاسم اسم المصدر. فإنّ المراد من الملك هو ما يمكن أن يكون مملوكاً لله -سبحانه- من السّلطة و الأعيان و الأشخاص و العطايا و المواهب و... و قد وقع الملك مفعولاً للمالك. «قل اللّهمّ مالك الملك».

و ممّا ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره في المنار ٥٤/١ قال: إنّ المالك ذو الملك -بكسر الميم- و الملك ذو الملك -بضمّها. و القرآن يشهد للأوّل بمثل قوله: «يوم لاتملك نفس لنفس شيئاً» [الانفطار/١٩] و للثانية بقوله: «لمن الملك اليوم». [غافر/١٦]

أقول: مراده أنّ المالك مأخوذ من الملك -بكسر الميم- يستعمل في الأشياء؛ و الملك مأخوذ من الملك -بضمّها- يستعمل في السّلطة على شؤون المجتمع. و وجه الضّعف أنّه لم يظفر على موارد استعمال اللّفظين و إطلاقهما بحسب المتعلّق و تعيين المتعلّق في كلّ مورد و مورد بحسب القرائن المحتفّة بالمقام.

قوله تعالى: «إلٰهِ النّاسِ(٣)».

بيان: «إله» ككتاب. قال في القاموس ٢٨٢/٤: أَلَه إلاهةً و ألوهةً و ألوهيّةً: عبد عبادة. و منه لفظ الجلالة.... و أَلِهَ -كفرح-: تحيّر. و على فلان: اشتدّ جزعه

عليه و إليه: فزع و لاذ.

و في الصحاح ٢٢٢٥/٦ و ٢٢٢٦: أله - بالفتح - إلاهةً؛ أي: عبد عبادةً.... و منه قولنا: الله... و تقول: ألَه يأله ألَهاً؛ أي: تحيّر.

و في لسان العرب ١٩٠/١ قال: و قيل في اسم البارئ - سبحانه -: إنّه مأخوذ من أَلِه يأله: إذا تحيّر. لأنّ العقول تأله في عظمته. و أله ياله ألهاً؛ أي: تحيّر. و أصله: وله يوله ولهاً. و قد ألهت على فلان؛ أي: اشتدّ جزعي عليه، مثل ولهت. و قيل: هو مأخوذ من أله يأله إلى كذا؛ أي: لجأ إليه. لأنّه - سبحانه - المفزع الّذي يلجأ إليه في كلّ أمر.

و قد تقدّم البحث في لفظ الجلالة «الله» و اشتقاقه في سورة الفاتحة و سورة الإخلاص.

فإن قيل: فما وجه ذكر هذه الأسماء الثلاثة في مورد واحد؟ قلت: قد أجاب في الكشّاف ٨٢٣/٤ حيث قال: ملك الناس و إله الناس ما هما من ربّ الناس؟ قلت: هما عطف بيان... ثمّ زيد بياناً بـإله النّاس. لأنّه لايقال لغيره ربّ الناس - كقوله تعالى: «اتخذوا أحبارهم و رهبانهم أرباباً من دون الله» - و قد يقال: ملك الناس. و أمّا إله الناس، فخاصّ لاشركة فيه. فجعل غايةً للبيان.

و نظير ذلك ما ذكره الرازيّ في تفسيره ١٩٨/٣٢.

أقول: هذا الجواب ضعيف جدّاً. ضرورة أنّ إطلاق أسمائه تعالى عليه - سبحانه - بناءً على ما ورد في عدّة من الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت - عليهم السّلام - إنّما هو على سبيل الاشتراك اللّفظيّ فقط دون الاشتراك المعنويّ بين أسمائه تعالى و أسماء ما سواه. فعليه لايجوز تفسير اسم من أسمائه تعالى بغيره من الأسماء. مثلاً لايجوز تفسير المدبّر بالربّ، و الربّ بالملك و المالك و المصلح و غيرها. ضرورة أنّ اسماءه تعالى في عين كونها واحدةً بحسب المصداق بالحقيقة، متباينات بعناية الوصف المأخوذ في كلّ واحد منها. فما ذكره الكشّاف و الرازيّ مع اختلاط و اضطراب في البيان، إنّما هو بناءً على سبيل الاشتراك المعنويّ بين أسمائه تعالى و بين أسماء ما سواه. فيسقط جميع ما ذكراه في هذا الباب بسقوط أصل المبنى.

و لعلّ الاستعاذة بالربّ و الملك و الإله في المقام بعناية المستعاذ به؛ أي من حيث كونه تعالى ربّاً و ملكاً و إلهاً. و قد عرفت ممّا ذكرنا استيفاءً الفرق بين العنايات المأخوذة في كلّ واحد من هذه الأسماء الثلاثة.

قوله تعالى: «مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ(٤)».

بيان: قد فصّلنا القول في تفسير الشرّ و السيّئة في تفسير قوله تعالى: «نكفّرْ عنكم سيّئاتكم». (النساء/٣١) و يظهر من موارد استعماله بعد استقصائها أنّ المراد بالشرّ في الآية ما يعمّ الضّرر من الأمور الوجوديّة مثل البلاء و العذاب و من الأمور العدميّة مثل سلب المواهب و الكرامات و سلب الخيرات و الحسنات مثل تبديل الصحّة بالمرض و الأمان بالخوف. و يقع مصداقاً للقبيح و المعصية، إذا كان من أفعال غيره تعالى.

و الظّاهر أنّ المراد في الآية هو إضرار الشّيطان إلى ابن آدم بما يلقي في قلبه و في صدره خلاف الحقّ و الصّدق و هو يسري إلى روح الإنسان لمكان سلطته عليه. و يعبّر عن هذا. السريان الخفيّ بالوسوسة و الهمز و النّفث و النّفخ و الوحي أيضاً. و الظّاهر أنّ جميع هذه التعبيرات غير الوسوسة من باب التوسّع. قال تعالى: «و إنّ الشّياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم». (الأنعام/١٢١)

و بمضرّة الشّيطان إلى ابن آدم، صار داءاً عِضالاً. فهو مع ضعف ركنه، قد يتسلّط على أبناء آدم. و مع تأييدهم ـ سبحانه ـ بالرسل و الحجج و بكلّ ما يجاهدون به هذا العدوّ العنود، قد يغلب عليهم و يشمت بهم. فالواجب على أهل البصيرة و أولي الألباب المجاهدة و المبارزة و الصّبر و الثّبات في جبهة الحقّ و الحقيقة. و قد وعد الله تعالى ـ و وعده الحقّ ـ و قال:

«و الّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا و إنّ الله لمع المحسنين». (العنكبوت/٦٩)

قوله تعالى: «الوسواس الخنّاس» قال في القاموس ٢٦٧/٢: الخنّاس: الشّيطان. و الوسواس بالكسر المصدر، و بالفتح اسم. انتهى ملخّصاً. و الظّاهر أنّ مراده أنّ الوسواس اسم للشّيطان. و لانحتاج إلى نقل الأقوال في تفسير الوسواس.

في المجمع ٥٧١/١٠: روى العيّاشي بإسناده عن أبان بن تغلب، عن جعفر بن محمّد قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ:

«ما من مؤمن إلّا و لقلبه في صدره أذنان: أذن ينفث فيها الملك و أذن ينفث فيها الوسواس الخنّاس. فيؤيّد اللّه المؤمن بالملك. و هو قوله سبحانه: «و أيّدهم بروح منه»» (المجادلة/٢٢).

و نحوه روايات أخرى صريحة في أنّ الوسواس هو الشّيطان الموكّل لذلك من قبل إبليس و الخنّاس اسم لذلك الشّيطان. سمّي بذلك لتأخّره أو اختفائه من المؤمن إذا ذكر الله ـ سبحانه.

قوله تعالى: «ٱلَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ(٥) مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ(٦)».

بيان: سيأتي الكلام في تفسير الوسوسة في صدور الناس. و الصّدر عضو مخصوص معروف. و قد ورد في كلامه تعالى نسبة الشرح و الضّيق و الحرج و الوسوسة و الكفر إلى الصّدر. و نسب أيضاً الطّبع و الختم و الرّين و القسوة و الغيظ و الغفلة و القفل و السكينة و الطّمأنينة و العمى إلى القلب. و الظّاهر أنّ وجه الجمع بينهما ما ذكره تعالى في كتابه:

«فإنّها لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب الّتي في الصّدور». (الحجّ/٤٦)

فنسبة الأمور الإدراكيّة و الإراديّة إلى الصّدر، باعتبار أنّه محلّ للقلب و من باب المجاز و من باب نسبة الحالّ إلى المحلّ. و هكذا الكلام بعد ملاحظة الرّوح مع القلب ـ أي: العضو المخصوص ـ من حيث نسبة الأمور الإدراكيّة و الإراديّة إلى القلب، مع أنّها فعل الرّوح. و قد فصّلنا الكلام في ذلك في تفسير قوله ـ تبارك و تعالى ـ: «ختم الله على قلوبهم». (البقرة/٧)

و النّاس أصله أناس. قال في المجمع ٥٧٠/١٠: فحذفت الهمزة الّتي هي فاء. و يدلّك على ذلك الإنس و الأناس. و قال في القاموس ٢٦٦/٢: و النّاس يكون من الإنس و من الجنّ جمع أُنس أصله أناس، جمع عزيز أدخل عليه أل. و في أقرب الموارد ١٣٥٨/٢: الناس يكون من الإنس و من الجنّ، لكن غلب استعماله في الإنس

و هو جمع إنس أصله أناس، جمع عزيز أدخل عليه أل.

أقول: فالمعنى بناءً على تفسير القاموس: إنّ الوسواس الخنّاس يلقي الوسوسة في صدور الجنّ و الإنس. و يكون قوله تعالى: «من الجنّة و النّاس» بياناً و توضيحاً للنّاس. و يكون النّاس الواقع في آخر السّورة المراد به الإنسان بقرينة مقابلته مع الجنّة.

و قيل: «من الجنّة و النّاس» بدل من الوسواس. و قيل: بيان منه. و على كلا الوجهين يكون المراد منه فسقة الجنّ و الإنس الّذين يلقون الوسوسة في صدور الإنسان. و على الوجه الّذي ذكرناه يكون المراد هو الشّيطان الخنّاس الّذي يلقي الوسوسة في صدور الجنّ و الإنس. و هو المطابق لعدّة من الرّوايات في تفسير الوسواس، و المطابق لتصريح أهل اللّغة في تفسير الناس. فلا دليل على صحّة غيره من الأقوال. و الله الهادي.

كلام في كلام الجنّ و الملك و الخطورات الشيطانيّة و الملكيّة.

لاريب بحسب الأصول المسلّمة الشّرعيّة أنّ الآخرة مع جميع ما فيها من الحقائق و الأعيان و مع جميع ما فيها من أهلها القاطنين فيها، حقائق مادّيّة مخلوقة قبل مرتبة الدنيا بحسب الرتبة، و الدنيا بعدها و في المرتبة المتأخّرة عنها. فلا تزاحم و لااصطكاك بين العالمين و بين أهلهما. و الملائكة من أهل الآخرة. و أمّا الجنّ، فلم يتحقّق عندنا أنّهم من أهل الآخرة و في مرتبتها؛ إلّا أنّها أبسط من أهل الدنيا و أعيانها المحسوسة. فللملائكة إياب و ذهاب و تكلّم و تسبيح و تقديس و تهليل بصنوف اللّغات كما في بعض الروايات.

و حيث إنّ الآخرة غيب بالنسبة إلى أهل الدنيا، فلا يمكن لأهل الدنيا مشاهدة الآخرة و أهلها و أعيانها بهذه الحواسّ الدنيويّة مبصراتها و مسموعاتها و غيرها من شؤون الدنيا. فهذا الحجاب العمديّ من الله ـ سبحانه ـ بين أهل الدّنيا و الآخرة، مانع عن مشاهدة ما هناك و الإطلاع عليه، إلى أن ينكشف الغطاء و يرتفع الحجاب بالموت و ببطلان الحواسّ الدنيويّة.

فلا سبيل بحسب العادة و الطّبيعة إلى نيل الأعيان الأخرويّة و الاستشراف عليها، إلّا على نحو الكرامة. مثل الرسول يشاهد ملك الوحي و يشافهه و يكلّمه قبلاً. و مثل المحدّث يسمع صوته بهذا السّمع الحسّيّ و لا يراه. قال تعالى:

«إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ الله يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم...». (آل‌عمران/٤٥)

و مثل ما ورد في جوامع الشّيعة أنّ الملك كان يأتي و يحدّث فاطمة ـ عليها السّلام ـ بعد وفاة أبيها و يسلّيها و كلّ ما يحدّثها يكتبه عليّ ـ عليه السّلام. و هذا هو مصحف فاطمة. و هو من مواريث الإمامة. و لهذا الكتاب شأن عظيم عند آل الرسول ـ صلّى الله عليه و آله. ففي هذه الروايات دلالة على أنّ عليّاً كان محدّثاً و أنّ فاطمة كانت محدّثةً. و في عدّة من الروايات أنّ الأئمّة من آل الرّسول كلّهم محدّثون.

و بديهيّ أنّ الآيات و الرّوايات المفسّرة للرّسالة و التّحديث كلّها تظهر أنّ رؤية الملك للرّسول و سماع صوته للمحدّث بالبصر الحسّيّ و السّمع الحسّيّ، لا بالسّمع القلبيّ.

قال بعضهم: و أمّا التحديث، فهو سماع صوت الملك، غير أنّه بسمع القلب دون سمع الحسّ و ليس من قبيل الخطور الذهنيّ الّذي لا يسمّى سمع صوت إلّا بنحو من المجاز البعيد.

أقول: هذا تأويل بارد و ركيك لا وجه لارتكابه و لا احتياج إليه على أساس العلوم الشرعيّة و تعرّضنا لإبطاله في الموارد المناسبة لذلك.

فالمتحصّل من جميع الرّوايات: إنّ الرسول من عاين الملك و شاهده و كلّمه مشافهةً. و لا يخفى أنّ كلّاً من الرّسالة و النبوّة و التحديث إنّما يكون مقارناً لإفاضة روح القدس من الله سبحانه. فبهذا الرّوح القدسيّ يتحمّل الرّسول الرّسالة و النّبيّ النبوّة و المحدّث الحديث. و به يحفظونها. و به يبلّغونها. و روح القدس عبارة عن العلم المفاض عن الله ـ سبحانه ـ المصون و المعصوم بعصمة الله. و الروح القدسيّ

لا يضلّ و لا يزلّ و لا يخطئ و لا ينسى و لا يسهو. و قد أشبعنا الكلام في ذلك في بحث «الرّوح في القرآن» في ذيل سورة النّبأ.

إذا تقرّر ذلك، فلنرجع إلى تفسير الآية الكريمة و هي قوله تعالى: «يوسوس في صدور الناس». في نور الثقلين ٧٣٥/٥، عن الكافي بإسناده عن أبان بن تغلب، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

«ما من مؤمن إلاّ و لقلبه أذنان في جوفه: أذن ينفث فيها الوسواس الخنّاس، و أذن ينفث فيها الملك. فيؤيّد الله المؤمن بالملك. فذلك قوله: «و أيّدهم بروح منه»».

و رواه المجمع عن العيّاشي، عن أبان، عنه ـ صلوات الله عليه ـ بتفاوت يسير كما مرّ. و الآية الّتي استشهد ـ عليه السّلام ـ بها في ذيل الحديث، هي الآية ٢٢ من سورة المجادلة. و في تفسيرها روايات شارحة لكتابة الإيمان في قلوب المؤمنين و تأييدهم بالروح الإلهيّ. و محصّل مفادها هو التذكّر بالله ـ سبحانه ـ و نزول السكينة الإلهيّة و عرفان الربّ بالربّ ـ تعالى شأنه العزيز.

و في المجمع ٥٧١/١٠، عن أنس بن مالك قال:

قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ: «إنّ الشّيطان واضع خطمه على قلب ابن آدم. فاذا ذكر اللّه ـ سبحانه ـ خنس. و إذا نسي، التقم قلبه. فذلك الوسواس الخنّاس.»

قال الله تعالى:

«إنّ الّذين اتّقوا إذا مسّهم طائف من الشّيطان تذكّروا فإذا هم مبصرون * و إخوانهم يمدّونهم في الغيّ ثمّ لا يقصرون». (الأعراف/٢٠١ و ٢٠٢)

في نور الثقلين ١٢٢/٢، عن العيّاشيّ في ذيل الآية، عن أبي‌بصير، عن أبي‌عبدالله ـ عليه السّلام ـ. قال:

«الرّجل يهمّ بالذّنب، ثمّ يتذكّر فيدعه.»

أقول: و في معناها روايات أخرى صريحة. فالمتحصّل من هذه الرّوايات و ما تقدّم في تفسير الآية المبحوثة: إنّ المراد من تأييد الملك هو التذكير بالربّ ـ سبحانه ـ و رفع الغفلات و الشعور بوظيفة موقفه من العبوديّة و الطّاعة و الاتّقاء من الله تعالى. و المراد من الوسواس هو نسيان الربّ و الابتلاء بالخذلان في قبضة الشّيطان بإغوائه و تسويله على العصيان.

و لايخفى أنّ تأييده تعالى المؤمن بإرشاد الملك و تذكيره كرامة و عناية من الله ـ سبحانه ـ للمؤمن تشكّراً لإيمانه و وفائه بشرائط الإيمان. فسبحانه من إله ما أشكره! و كذلك ابتلاؤه بوسوسة الخنّاس و مكائده و مصائده خذلان من الله له و قد و كله إلى نفسه. فيجب عليه أن يعود و يتوب حتى يتوب الله عليه. و لو جاهد في سبيله تعالى و راقب ربّه في سرّه و علانيته، ليدخلنّه تعالى في ولايته و يخرجه ـ سبحانه ـ من ظلمات المعاصي إلى نور الطّاعة. فهو ـ سبحانه ـ وليّ المؤمنين و يزيد في هدى المهتدين. و ليس هذا من باب التّحديث الّذي أسرّه الله، بل هذا طور آخر من سنّته تعالى الحكيمة الفاضلة يضيء بها روح المؤمن بإضاءة الملك و إرشاده.

في نور الثقلين ٥/٢٦٩ (عن الكافي): و بإسناده إلى محمّد بن سنان، عن أبي خديجة قال: دخلت على أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ فقال لي:

«إنّ اللّه ـ تبارك و تعالى ـ أيّد المؤمن بروح منه تحضره في كلّ وقت يحسن فيه و يتّقي، و يغيب عنه في كلّ وقت يذنب فيه و يعتدي. فهي معه تهتزّ سروراً عند إحسانه و تسيخ في الثرى عند إساءته....»

و قد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ تأييد الملك و إلقاء الرّوح و شرح الصدر و الطّمأنينة و إنزال السّكينة و التذكّر و البصيرة، تعبير عن معرفة الربّ بالربّ و درك الوظيفة اللّازمة الراجعة إلى هذا الموقف ببداهة العقل. فهو عين العرفان و عين الشّعور. فهو حجّة بذاته على ذاته و على معلومه، فلايحتاج في إحقاقه و تحقيقه إلى مميّز آخر و حجّة أخرى كي تستند إليها حجّيّته.